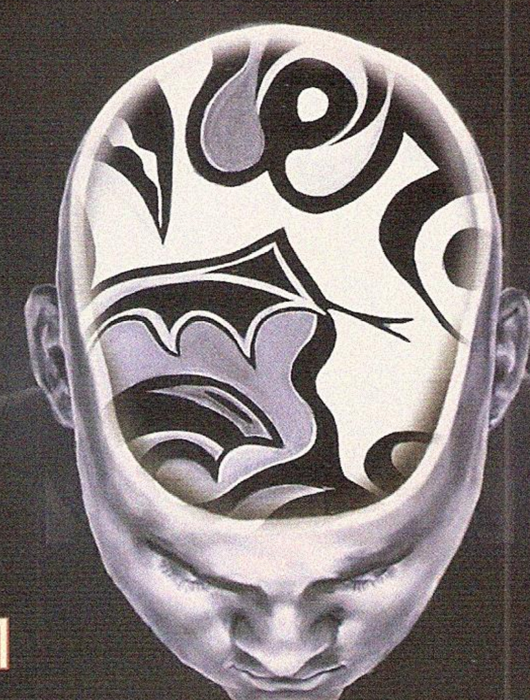
يوسف سليم سلامة

الفينومينولوجيا

المنطق

عند إدمون هسرل



التنوير



الفينومينولوجيا

المنطق

عند إدمون هسرل

الكتاب : الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل

المؤلف : يوسف سليم سلامة

الغلاف : مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 471357 / 00961/1 ـ 728471 / 03 ـ 03 / 728365

E-mail: kansopress@hotmail.com

kansopress@yahoo.com

- دار الفارابي – بيروت - لبنان

هاتف : 301461 / 01 – فاكس : 307775 / 01

ص. ب : 3181 / 11 – الرمز البريدي : 2130 1107

e-mail: farabi@inco.com.lb

سنة الطبع : **2007**

الفينومينولوجيا

المنطق

عند إدمون هسرل

يوسف سليم سلامة





مدخل عام

ومهما لحق بالمرء من تعاسة نتيجة حبه للعلم فلا بد ان ننسب كل كنوز العلم للانسانية في النهاية.

ان تصور المرء لأهداف علم ما يجد التعبير عنه في تعريفه لهذا العلم. وبالطبع فاننا نعتقد ان العمل الناجح في ميدان ما لا يستلزم الا نقوم بتحديد تصوري قبلي لميدانه. ان تعريف العلم يعبر عن مرحلة ما في تطوره، وعن معرفة بالطابع التصوري لموضوعاته. أما حدوده والموقع الذي يشغله فتابعان لتطور العلم ذاته. ومع ذلك فان درجة جدوى هذه التعريفات، او كفاية هذه الأفكار للميدان الذي تعبر عنه هذه التعريفات، فينعكس على تقدم العلم ذاته، بل ان لنقطة انطلاق التعريف أثراً قد يكبر أو يصغر على العلم. ان ميدان علم ما هو عبارة عن وحدة مغلقة موضوعياً: أي أنه لا يجوز تحديده وفقاً لرغباتنا، فالحقيقة ـ من الناحية الموضوعية ـ تشغل مجالاً في عدة حقول. من واجب الأبحاث العلمية ان تتجه صوب هذه الوحدات الموضوعية ليتم تحديدها بوصفها علوماً. فهناك مثلاً علم الاعداد، وعلم أشكال المكان، وعلم الانواع الحيوانية ....الخ، ولكن ليس هناك علم للعدد الاول أو أشباه المنحرف او الاسود، ولا علم واحد يجمعها معاً، في حين انه من الممكن لعدد من المشكلات والمكتشفات ان تؤلف علماً واحداً اذا كانت من أصل واحد لتؤدي في النهاية الى قيام علم ما.

الا أن هناك خطراً من الممكن الوقوع فيه اثناء عملية تحديد الحقول، وهو خلط الحقول ببعضها وجمع عناصر متباينة الاصل في وحدة حقلية مزعومة. واخطر ما في ذلك ان يقع هذا الخطأ على حساب العناصر الجوهرية التي تشكل الهدف الاساسي للعلم. ومن الممكن لهذا الخطأ ان يتخذ الصور التالية: التورط في أهداف غير مشروعة، واستخدام مناهج خاطئة او غير ملائمة، وأخيرا خلط

المستويات الذي ينجم عنه ان تكون النظريات والفروض مقحمة في الحقل او دخيلة عليه. ولا بد لمثل هذه الاخطار ان تؤخذ بعين الاعتبار في العلوم الفلسفية، لان أهميتها فيها اعظم خطراً عما هي عليه في مجال العلوم الطبيعية. ان تداخل حدود العلم او حقوله يؤدي الى تحطيم هذه الحدود. ولما كان المنطق المتقدم والمعاصر قد قام على اسس نفسية، فلقد كان عرضة لجميع الاخطار التي ذكرنا. ونتيجة للتأويل الخاطئ الذي قدمه المنطق النفساني، ونتيجة لخلط الحقول ببعضها توقف تقدم المعرفة المنطقية.

العلم كما يشير اسمه مرتبط بالمعرفة، ولكن هذا لا يعني انه مجموعة من أفعال التعرف، فما يهم العلم بالدرجة الاولى هو مضامين المعرفة وليس أفعال التعرف. والمعرفة هي التي تمكننا من بلوغ الحقيقة، والحقيقة هي موضوع الحكم الصحيح، الا أن صحة الحكم أمر غير كاف في المعرفة، لان أهم ما تقتضيه المعرفة ان تكون بديهية، أعني ان تكون على يقين من ان ما سلمنا به موجود، وما نبذناه غير موجود يقينا.

اذا كان اطراد الصورة هو الذي يجعل وجود العلم ممكناً، فان استقلال الصورة عن حقل المعرفة هو الذي يجعل وجود نظرية العلم ممكنا. وحيث لا يوجد مثل هذا الاستقلال نكون بازاء منطق فرعي يطابق - على انفراد - كل علم مستقل، وليس منطقاً عاماً. ونحن في الواقع بحاجة الى كليهما: لان البحث في نظرية العلم يهم كل العلوم على حد سواء، ولكن هناك ابحاثاً ملحقة تهم نظرية ومنهج العلوم المستقلة التي تبحث فيما يخصها بوصفها علوماً مستقلة.

ان المنطق الخالص دون كل العلوم هو الذي ينجو فقط من مثل هذه الاعتراضات وذلك لان مقدماته متماثلة الاصول لدى مقارنتها بموضوعات العلوم الاخرى والنتائج التي تثبتها. وفوق ذلك فان المنطق الخالص لا يقع في الدور، لانه لا يبرهن على المبادئ التي يفترضها استنباط ما، كما انه لا يبرهن

على المبادئ التي يفترضها كل استنباط مسبقاً، بل يعتبرها مصادرات في كل استنباطاته. لذلك فان له مهمة صعبة وغير عادية وهي البرهنة بطريقة تحليلية على ان هذه المصادرات نقاط ابتداء لا بد منها في كل استنباط، ولكن دون ان يرد الواحدة الى الاخرى تجنباً للدور، ومن ثم يشرع في استنباط نظريات المنطق التي لا تؤلف قواعد القياس الاجزاء صغيراً منها. وبذا فانه عند كل خطوة، لا تكون المقدمات فقط، ولكن مبادئ الانتقال الاستنباطي ايضا، اما بين مصادراتنا، او بين النظريات المبرهنة سابقاً.

ان ما نحن بحاجة اليه حقاً هو معايير عامة تمتد الى ما وراء كل العلوم الخاصة لنتمكن من التقويم النقدي للمعرفة النظرية ومناهجها بعامة، بالاضافة الى قواعد عملية لتعزيز هذه المناهج.



تصدير

ان ما نريد تحقيقه في الصفحات القليلة التالية هو تقديم فكرة سريعة عن الفينومينولوجيا كما تصورها هسرل. ولئن لم تكن هذه الصفحات وافية بالغرض فانها على الاقل تساعد في رسم اطار لحدود بحثنا الاساسي وهو المنطق عند ادموند هسرل.

ولما كانت كلمة " الفينومينولوجيا Phenomenology " مشتقة في الاصل من "الظاهرة Phenomenon " ، لزم البدء باستعراض سريع لتطور معنى هاتين الكلمتين من الناحية التاريخية.

ان الفيلسوف الالماني جوهان هانوتشر لمبرت J. H. Lambert المعاصر لكانط، هو أول من تحدث عن نظام اسماه فينومينولوجيا في كتابه " الاورجانون الجديد Neues Organon " 1764. ولم تكن كلمة الظاهرة عنده، تشير الى أكثر من المظاهر الخداعة في التجربة الانسانية، ولذا فان الفينومينولوجيا لا تعدو أن تكون عند لمبرت فينومينولوجيا الوهم Phenomenology of Illusion "[1] وفي الفترة نفسها تقريباً، ميز كانط بين الاشياء كما تبدو لنا او الظاهرة، والاشياء في ذاتها. وقرر اننا لا نعرف الا ما يبدو لنا[2].

وأما هيجل فقد أضفى على كلمة الظاهرة معنى أدق عندما استخدمها في كتابه "فينومينولوجيا الروح Phenomenology of mind ". والكتاب بجملته بمثابة مدخل لمذهبه الفلسفي، درس فيه أشكال تطور الوعي من ابسطها وأدناها الى أعقدها وارفعها. وقد نظر هيجل الى أشكال تطور الوعي هذه نظرة تاريخية واعتبرها مراحل تطور الروح في التاريخ. ورأى ان مراحل الوعي هذه متجهة نحو ما أسماه بالمعرفة المطلقة، او الهدف النهائي للروح، وهو ما تحققه من

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy: by Macmillan, Inc., Reprinted in U.S.A., 1972, Art Phenomenology

(2) Loc. Cit

خلال تطورها. الا ان معنى الفينومينولوجيا الذي أدخله ادموند هسرل في بداية القرن العشرين الى التفكير الاوروبي، مختلف جد الاختلاف عن نظيره الهيجلي[1].

وفي منتصف القرن التاسع عشر اتسع معنى كلمة " الظاهرة Phenomenon "، حتى أصبح مرادفاً لكلمة الواقعة fact. وفيما بعد، اقترب معنى كلمة الظاهرة من المعنى الذي نفهمها به اليوم، أي المعنى الوصفي. فقد استخدمها السير وليم هاملتون في محاضراته عن الميتافيزيقيا Lectures on Metaphysics 1858 بمعنى الدراسة الوصفية للعقل. كما استخدمها ادوارد فون هارتمان E.V. Hartmann بالمعنى نفسه في كتابه " فينومينولوجيا الوعي الخلقي Phenomenology of Moral Consciousness 1878 الذي حاول ان يقدم فيه وصفاً كاملاً لهذا الوعي او الشعور[2]. أما الفيلسوف الأمريكي شارلس بيرس C. S. Peirce فقد استخدمها بمعنى الادراك الخادع او الخيالات والاحلام، وليس بمعنى الدراسة الوصفية لكل ما تمكن ملاحظته[3].

واذن تعني الفينومينولوجيا بالمعنى الواسع للكلمة كل دراسة وصفية، وأما معناها المحدد فيشير الى مدرسة أو حركة فلسفية معاصرة مؤسسها ادموند هسرل. وكل الفينومينولوجيين متفقون على تعبير الفينومينولوجيا مشتق من الظاهرة . فكل ما يظهر، يظهر في خبرة عينية، وكل ما لا يظهر في خبرة او تجربة، من غير الممكن التصديق بوجوده. ولذا فان هدف الفينومينولوجيا هو " دراسة الخبرات بقصد بلوغ ماهياتها او عللها الجوهرية"[4] . وعلى الرغم من ان هذا التعريف واسع جداً، فانه ـ مع ذلك ـ يُلقى ضوءاً على الميدان الذي تهتم الفينومينولوجيا بدراسته كما يتصورها هسرل.

أما تصور هسرل للفينومينولوجيا فقد مر في ثلاث مراحل من التطور:

1. اهتم في المرحلة الاولى بالمشكلات الاساسية في الحساب بخاصة والرياضة

---

[1] Pivcevic Edo: " Husserl and Phenomenology" 1970 Fist published, Hutchinson

[2] Op. Cit. Art. Phenomenology

[3] I bid., Art. Phenomenology

[4] Pivcevic Edo: " Husserl & Phenomenology ", P. 11

بعامة، فضلاً عن التفسير النفسي للمنطق[1]. وسنحاول ايضاح ذلك كله في الفصلين الاول والثاني من هذه الدراسة.

2. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة "علم النفس الوصفي" . وقد كانت الفينومينولوجيا في هذا المستوى من التطور تؤلف حقل بحث محايد، ليست بالواقعية ولا بالمثالية، ومحايدة تجاه كل ميتافيزيقا، ولا تقبل اي افتراضٍ مسبق مهما كان نوعه. وباختصار لقد كانت تصلح الى ان تكون علماً وصفياً خالصاً[2].

3. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة " الفينومينولوجيا الترنسندنتالية". وقد حاول هسرل فيها جعل الفينومينولوجيا فلسفة أولى First Philosophy تفترض ان تكون كل العلوم متأصلة في مجال الخبرة الخالصة. وهدف الفلسفة الاولي - وهو غاية ما وصلت اليه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية من النضج - ان تكون صحيحة مرة واحدة والى الابد. وليس المطلوب من هذا النظام الفلسفي تأسيس العلوم الصورية والطبيعية فقط، وانما العلوم الانسانية أيضا. وقد كان ذلك يقتضي من هسرل وضع نظريةٍ في القيم وفلسفة التاريخ، ولكن من المسلم به، ان هسرل قد حقق نجاحاً في مجال علم النفس الوصفي ونظرية المعرفة والمنطق اعظم مما استطاع فعله في المجالات الاخرى[3].

عرف هسرل الفينومينولوجيا في المباحث المنطقية، أي في المرحلة الثانية من تطور الفينومينولوجيا بأنها : "علم البحث المحايد الذي تنبت منه جذور شتى العلوم. وأما في " الفلسفة بوصفها علما دقيقا" فقد عرفها بأنها: " علم البدايات أو الاصول الصحيحة ". وهي في " المباحث المنطقية " أيضا " علم النفس الوصفي او النظرية الوصفية للمعرفة، وتقصد الى ايضاح المدركات الاساسية في المنطق والرياضة وعلاقاتها بالعمليات الفكرية ". وبكلمة واحدة انها محاولة

---

[1] Farber, M. :" The aims of Phenomenology – The Motives, Methods, and Impact of Husserl's Thought ". 1966, Harper & Row Publishes, Incorporated, New York. P. 12

[2] Loc. Cit

[3] Ibid., pp. 12f

تتطلع الى تقديم طريقة كلية في المعرفة او اساس نهائي للعلم[1]. فهدف الفينومينولوجيا في هذا الكتاب تحليل ووصف نماذج الخبرة المختلفة، واستقصاء الينابيع التي تنبثق منها المفاهيم الاساسية والقوانين المثالية للمنطق الخالص، وتعقب هذه المفاهيم وتلك القوانين الى ينابيعها في الخبرة الشعورية بقصد بلوغ الوضوح والتميز الضروريين للفهم المعرفي للمنطق، على ان لا يفهم من كلمتي ينابيع sources وينبثق arise انهما تشيران الى أية عمليات طبيعية. فما يهم الفينومينولوجيا هو المعنى والعلاقات، وليس الوقائع الفردية، ولا حتى الوقائع انفسها[2]. ونتيجة لذلك كله لم يكن من الممكن القول عن الفينومينولوجيا - كما هي في المباحث المنطقية - انها مثالية او واقعية، وذلك راجع الى انها لا تتخذ موقفاً من الرتبة الانطولوجية للموضوع، فترك هسرل بذلك الباب مفتوحاً امام المثالية والواقعية على حد سواء[3].

ومن المعروف ان الصراع كان قد احتدم في اوائل القرن العشرين بين الفلاسفة المثاليين والفلاسفة الواقعيين، فقد أكد المثاليون ان ليس بمكنتنا تخطي العقل وتجاوزه ما دامت معرفتنا بكل موضوع انما تتم عن طريق الوعي او الشعور، وفي مقابل ذلك أكد الواقعيون استقلال العالم عن الوعي تماماً، فكانوا بموقفهم هذا مشاركين للحس العام او الموقف الطبيعي في كل مسلماته الاساسية. وبين هذين التيارين رفض هسرل الانحياز الى أحدهما ودعا للعودة الى الاشياء أنفسها، بمعنى ان يكون الوصف الفلسفي لمعطيات الشعور بداية لكل تفلسف[4]. ولذلك تبنى هسرل المنهج الوصفي وحاول تطبيقه على البنيات الماهوية للخبرات وموضوعاتها. كما شرح في ايضاح كل المبادئ وبناء كل الاشياء مستنداً الى الوعي الخالص، ذلك المجال الذي ينبغي ان يكون مبرأ من كل المعتقدات والافتراضات المسبقة قبل الشروع في البحث. من المفروض والحال كذلك ان يكون مذهب هسرل خالياً من الافتراضات المسبقة بالمعنى

---

[1] رونز (داجوبرت د.) : فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة – ترجمة عثمان نوب – راجعه الدكتور زكي نجيب محمود، سجل العرب، القاهرة 1963، ص 123- 126.

[2] Op. Cit., pp. 12f

[3] Dupré (Louis) : The Concept of Truth in Husserl's Logical Investigations (Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 24 March, 1964, No.3) P.345.

[4] ابراهيم (د. زكريا) : "دراسات في الفلسفة المعاصرة" – الجزء الاول، مكتب مصر القاهرة 1968، ص 363، 364.

الدقيق للكلمة. والواقع ان دراسة هسرل الاصلية لنظرية المعرفة، قد صممت لتطابق هذا الهدف في الاصل: هدف التحرير من الافتراضات المسبقة[1].

ولما كان الوصف الفينومينولوجي لا ينصب على خبرات أشخاص تجريبيين لا " الفينومينولوجيا" لا تعرف ولا تفترض شيئاً يتصل بهم، كما انها لا تثير مشكلات تتصل بي شخصياً أو بالآخرين كان من الخطأ وصفها - حتى في هذه المرحلة المبكرة، مرحلة "المباحث المنطقية" - بأنها علم نفس وصفي. اذ ان الوصف الفينومينولوجي لا يهتم الا بالبنيات والخبرات انفسها. ولقد احس هسرل شخصياً بأنه أخطأ عندما دعا الفينومينولوجيا في "المباحث المنطقية" بأنها علم نفس وصفي، ومن ثم حاول اصلاح هذا الخطأ في أعماله اللاحقة[2].

تلك هي خلاصة موجزة للفينومينولوجيا كما قدمها هسرل في مباحثه المنطقية.

وقبل الانتقال الى المرحلة الثالثة من تطوره، علينا ان نبين انه كان مهتما في هذه المرحلة بالمنطق، كما نشير الى ان البحث في هذه الدراسة قد تركز بصورة أساسية على نظرية العلم او المنطق الخالص كما تصوره هسرل في هذه المرحلة الوصفية — واذا كان " المنطق عند أدمون هسرل" — وهو موضوع هذه الدراسة يشير الى وجود منطق خالص ومنطق ترنسند نتالي، فانني أصرح بأنه كان من الأفضل ان تعنون هذه الدراسة بـ " نظرية العلم او المنطق الخالص " وذلك لاقتناعي بأن دراسة المنطقين في رسالة واحدة لن يقدم الكثير من النفع، اللهم الا ان يخصص لذلك وقت جد طويل. ومن هنا فقد حرصت في هذا البحث على الاكتفاء بتحليل فكرة العلم والعناصر التي يتكون منها بالاضافة الى المعاني أو المقولات التي تجعله ممكنا. ولكن ما كان ليتم الوصول الى ذلك الا بعد البرهنة على ان المنطق علم نظري بالدرجة الاولى، وان الاقرار بطابعه المعياري لا يعني انه العلم المعياري الوحيد. فمنذ ان تحدد كل العلوم غاياتها وأهدافها يصبح من الممكن النظر اليها جميعاً على انها معيارية كذلك. ولم

---

(1) Farber, M. : " The Aims of Phenomenology "., P.19

(2) Farber, M.: "The foundation of phenomenology Husserl E. and the Quest for a rigorous Science" Cambridge massachusettes Harvard University Press, 1943, P183

يكن من سبيل للبرهنة على ان المنطق علم نظري، الا بعد اجراء نقد مفصل للنفسانية المنطقية وهو ما اعتبره هسرل شرطا ضروريا لقيام المنطق بوصفه علما.

وفي المرحلة الثالثة – مرحلة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية – أصبح شرط امكان المعرفة توجه الأنا او الوعي الى موضوعه. بل ان القصدية او هذه العلاقة الديالكتيكية بين الأنا والموضوع او التضايف بينهما، أصبحت تمثل في كتاب "الأفكار" دائرة الوجود الحقيقي. فالغرض الأساسي في فينومينولوجيا هسرل الترنسندنتالية هو ان الطريق الى الوجود لا بد ان يبتدئ من الوعي، او من الصور المختلفة للقصد. وبذا ترتد مشكلة الوجود الى تحليل القصد، وتصبح الفينومينولوجيا علماً للوعي او الشعور[1].

وأول خطوة في الترنسندنتالية هي عملية الرد الفينومينولوجي الذي يمكننا – على ما يرى هسرل – من بلوغ الأنا الترنسندنتالية او الوعي الخالص الذي تعتبر الأشياء موضوعات بالنسبة له. وبذا تكون مهمة الفينومينولوجيا كشف ووصف منطقة وجودية هي بمثابة الأساس المطلق لعالم الخبرة، وهو أساس يستعصي بلوغه على الملاحظة التجريبية، بل لابد من وصفه فينومينولوجيا، أو بما أسماه هسرل بالحدس الماهوي او حدس الماهيات Essential inturtion[2].

والواقع ان هذا الوعي الخالص او تلك الأنا الترنسندنتالية هو ما كان يبحث عنه هسرل منذ كتابه "فلسفة الحساب"، ولكن لم يستطع بلورته تماماً الا في كتابه "الأفكار". ولقد سمح هذا الاكتشاف لهسرل بتحقيق أمرين، الأول: تمييز الفينومينولوجيا من العلوم التجريبية، والثاني: اعتبارها نقطة البدء الارشميدية في العلم كله[3]. ولذلك فهو من هذه الناحية يشبه ديكارت من حيث أنه يريد أن يصل الى تلك اللغة أو ذلك اللوغس الكفيل بالقضاء على كل شك وارتياب. وبهذا المعنى تكون الفلسفة كما قال هسرل نفسه: "علم البدايات" لا يحاول دراسة المعرفة وحسب، وانما يحاول دراسة معرفة المعرفة،

---

(1) Binswanger (Ludwig): On the relationship between Husserl's Phenomenology & Psychological Inssight. (Philosophy & Phenomenological Research. Vol. II, No. 2, Dec. 1941) pp. 199f

(2) The Encyclopedia of Philosophy: Vol.4 Art. Husserl

(3) Loc. Cit

أو الارتداد الى مجرى الخبرة الخالص من حيث هو كذلك. وبذا يكون أمل ديكارت ومن بعده ليبنتز في الوصول الى لغة كلية أو رياضية شاملة قد تجدد على يد هسرل[1].

لقد أصبح في وسع الفينومينولوجيا — بعد اكتشافها للأنا الترنسندنتالية — ان تنطلق من نقطة ابتداء مطلقة بحيث لا تستخدم باديء ذي بدء أيا من مواد العلوم الأخرى، ولا الافتراضات المسبقة للموقف الطبيعي في العالم. الا ان ذلك كله لن يكون في مقدور الفلسفة فعله ما لم تكن مسلحة بمنهج وصفي، شريطة ان لا يعني هذا الوصف الملاحظة البسيطة او الاستقراء، وانما هو وصف تأملي للبنيات الماهوية للخبرة، وللعلاقات المنطوية عليها هذه الخبرة[2].

ولكن اذا كانت الفينومينولوجيا علما مبرأ من كل الافتراضات المسبقة، كما يقول هسرل، فما هو الموضوع الذي تعنى بدراسته؟ وفي الاجابة على ذلك لاحظ هسرل ان في تجربتنا نموذجين مختلفين من الوقائع، وقائع جائزة وأخرى ضرورية. فالقضية القائلة: ان هذا المقعد بني اللون قضية جائزة شأنها في ذلك شأن جميع القضايا التي تصف الاشياء الخارجية، بل وتلك التي تنصب على التجارب العلمية الدقيقة. ولكن هسرل يزيد على ذلك ان في هذه الجوازات أو القضايا الجائزة ضرورات أو ماهيات، الفلسفة وحدها مؤهلة لاكتشافها ودراستها. فالقضية القائلة: ان هذا المقعد بني اللون، قضية جائزة، وأما القضية القائلة: ان هذا المقعد ليس بنياً وأزرق في آن واحد فقضية ضرورية يتعذر علينا انكارها. ويرى هسرل ان الفحص الدقيق للوعي الخالص يكشف عن تنوع وغنى في الحقائق القبلية الضرورية لم يستطع العلم ولا الفلسفة دراستهما بطريقة يمكن وصفها بأنها صحيحة. وما دامت كل الحقائق الجائزة ذات بنيات ماهوية وضرورية، كانت مهمة الفينومينولوجيا دراستها في صورها النقية والخالصة. وبهذا المعنى تكون الماهية هي الموضوع الاساسي الذي نذرت الفينومينولوجيا نفسها لدراسته وتحليله[3].

---

(1) ابراهيم (د. زكريا) : دراسات في الفلسفة المعاصرة. ص 341

(2) Farber, M.: "Basic Issues of Philosophy-Experience, Reality and Human Values", Harper & Row, Publishers, New York 1969, P.50

(3) Margenau (Henry) : Phenomenology & Physics, Philosophy & phenomenological Research. Vol.V, No.2, Dec., 1944, pp.269f

أما تكشف هذه الماهية فمرهون بممارسة ضرب من التوقف عن الحكم، أو بما يسميه هسرل بالأبوفية الفينومينولوجية أو تعليق الحكم أو وضع الأشياء بين قوسين. وبمقتضى ذلك يعلق الباحث كل الاحكام الزمانية والمكانية على الموضوعات التي يدرسها مكتفياً بالتوجه اليها انفسها. واذا ما انجز الباحث عملية تعليق الحكم، فإنه يكون بذلك قد حذف مؤقتاً الوجود الخارجي للموضوع، واحاله الى موضوع قصدي متجه اليه الوعي[1]. وكل ذلك يشير الى ان أهم ما يميز الفينومينولوجيا هي انها طريقة ذاتية في تناول المشكلات الفلسفية. والطريقة الذاتية طريقة تدرس كل الاشياء بوصفها موضوعات للخبرة منظوراً اليها في سياق الخبرة فقط، الامر الذي يسمح لنا بالقول: انها طريقة لاميتافيزيقية، او انها تنبذ الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة. والواقع ان فهم نظرية المعرفة الفينومينولوجية نفسها يتطلب امتحان الخبرة في سياق العمليات الشعورية للفرد، وعندما ينظر الى الموضوعات في تضايفها مع تلك العمليات الشعورية في التفكير، فان الطريقة عندئذ تكون ذاتية[2]. وليست الفينومينولوجيا شيئا آخر غير ذلك، ما دامت القصدية – وهي التضايف الذي لا ينقطع بين الانا وموضوعها – هي الركن الاساسي في فلسفة هسرل، مما يؤكد لنا – على النقيض مما يقوله الكثيرون – ان مشروع هسرل الاساسي في بناء العلم على أسس راسخة انطلاقاً من الوعي – وهو الأطروحة الاساسية التي توجه بحثنا بجملته – مشروع لم يتغير في جوهره من "فلسفة الحساب" والى "الافكار"، باستثناء ان هسرل قد مضى في تعميق هذا المشروع فاستبدل بالتصور التجريبي للأنا، انا ترنسندنتالية بعد اكتشافه للرد الترنسندنتالي، فاتخذ منها نقطة بدء يقينية يبني العلم ابتداء منها. ولعل بوشنسكي Bochenski كان مصيباً حين قرر أنه من الممكن تلخيص نشاط هسرل الفلسفي كله بالقول: "لقد شرع في دراسة فلسفية للرياضة فأنشأ منهجاً عقلياً موضوعياً، ادى تطبيقه على الوعي الى المثالية رويداً رويداً"[3].

---

[1] Ibid., pp.270 ff.

[2] Op. Cit., P.52

[3] Bochenski I . M.: " Contemporary European Philosophy" (trans. From german by Donald Nicholl & Karl Aschenbrenner). Berkely, University of California Press, 1956. P.132

مقدمة

ترجع أهمية هذه الدراسة الى ان القارئ العربي لا يكاد يجد في المكتبة العربية اي دراسة متخصصة تبحث في الفينومينولوجيا، تلك الفلسفة التي ابتدعتها عبقرية هسرل الخلاقة في أشد المراحل حرجا من تطور العلوم الانسانية. ولما كان المنطق يشغل جزءاً كبيرا من اهتمامات هسرل على مدى تطوره من جهة، ولما كان لهذا المنطق او نظرية العلم — كما تصورها هسرل — دور كبير في حل هذه الأزمة من جهة أخرى، فقد كان من الضروري افرادها في بحث مستقل تلقي الضوء من خلاله على أسباب هذه الازمة وعلى الطرق التي تصور هسرل انها ما تزال بعد مفتوحة أمام المشتغلين بهذه العلوم.

لقد أغرى التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي الباحثين في العلوم الانسانية بتطبيق هذا المنهج على علومهم، وبعد ذلك مباشرة أخذت أزمة العلوم الانسانية بالظهور في بداية القرن العشرين، وهي بالدرجة الاولى نتيجة لتطبيق المنهج التجريبي فيها. وهكذا ارتبط ظهور فلسفة هسرل بأزمة العلوم الانسانية، وهو ما دفع به الى اثارة مشكلة اصل العلوم والفلسفة، بهدف تبين المعقول من اللامعقول فيهما، أو لاستبعاد العناصر اللاعقلية منهما، ومن الممكن اعتبار ذلك، النتيجة النهائية لرد فعل هسرل على أزمة العلوم الانسانية. وأما الحل الذي اقترحه لهذه الازمة، ولازمة العلم بعامة، فقد تمثل في صياغة نظرية للعلم، او لمنطق حجر الزاوية فيها، بقصد اضفاء المعقولية على العلوم جميعها انسانية كانت ام صورية أم طبيعية، الامر الذي يسمح بوضع اساس عقلاني متين يمكن استخدامه في الرد على دعاوى العلوم المفردة التي حاول كل منها صياغة الفلسفة كلها — او مصدر المعقولية — من خلال تصوره لمنهجه وموضوعه، فتحولت الفلسفة بذلك الى مجموعة من النزعات الفكرية المتطرفة، شأن النفسانية والنزعة التاريخية والنزعة الطبيعية في شتى صورها وأشكالها.

واذا كان هسرل يرد أزمة العلم بعامة الى عجز المنطق عن القيام بمهمته التاريخية، والى استقلال العلوم الخاصة عن الفلسفة — وليس فقط الى ما كان

من أثر سلبي للمنهج التجريبي في دراستنا لظواهر الانسانية، الامر الذي ما كان ليقع لو ان المنطق تطور بوصفه نظرية كلية خالصة للعلم، بدلا من ان يصبح علماً خاصاً — أصبحت دراسة المنطق أو نظرية العلم على جانب كبير من الاهمية لانها مكافئة — في النهاية — للكشف عن المعقولية في شتى العلوم، بل عن المعقولية في فكرة العلم نفسه، طالما ان نقص العلوم الجزئية راجع الى نقص جذري يتمثل في غياب النظرية المنطقية الواحدة التي لابدٍ لكل العلوم ان تستمد معقوليتها، او ما فيها من عناصر نظرية تجعلها علوماً، من نظرية العلم كما تصورها هسرل. ومن هنا كان الانتصار للعقل الطابع المميز لهذا البحث، لان " العقل أعدل الاشياء قسمة بين الناس".

ومما لا شك فيه ان أي بحث في الفينومينولوجيا لابد ان يواجه العديد من الصعاب والعقبات. ولكنني أكتفي هنا بذكر صعوبتين أساسيتين واجهتهما اثناء اعداد هذه الدراسة. الاولى: عدم توفر أعمال هسرل وحتى الاساسية منها في بلادنا، مما اضطرني الى بذل جهد كبير للحصول عليها. والثانية وهي الأهم: صعوبة استخلاص الأفكار الاساسية في هذه النصوص بسبب تعقيدها وطابعها المجرد مما جعل هذه المهمة ليست بالامر الهين.

وقبل ان امضي الى عرض مضمون هذه الدراسة اشير الى انه يستحيل وصف اي بحث اجري عن فلسفة هسرل حتى الآن بأنه بحث كامل، او ان الاحكام التي انتهى اليها يمكن وصفها بانها مطلقة ونهائية. ويرجع ذلك الى أمرين الأول: طول الوقت وعظم الجهد اللازمين لقراءة ما نشر من أعمال هسرل. والثاني: انه لم يتم الفراغ بعد من نشر تراث هسرل بكامله، وهو أمر يصدق على الباحثين جميعاً. ولذلك فانني لا أستثني الاحكام التي انتهيت اليها في هذا البحث من وصفها بانها أحكام مبدئية او مؤقتة طالما ان الصعوبات السابقة تنطبق عليها تمام الانطباق.

أما هذه الدراسة فتتألف من ستة فصول. الأول: " النفسانية نشأتها وتطورها، وقد قسمته الى تسعة أقسام وتمهيد. أما في التمهيد فقد حاولت ابراز الاطروحة الاساسية التي تقوم عليها الدراسة بجملتها وهي: ان مقصد هسرل

الاساسي هو "البحث عن أسس يقينية للعلم". ولما كانت فينومينولوجيا هسرل تحلل الوعي اساساً، حيث تكون الموضوعية مطلقة فقط، كان "الوعي هو نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء في فلسفة هسرل"، وان كل التطورات التي مرت بها فلسفته تعبر عن رغبة في مزيد من الوضوح في شرح وايضاح المفاهيم الاساسية في فلسفته. واذا كان الشغل الشاغل لهسرل على مدى خمسين عاماً من تطوره هو بناء العلم انطلاقا من الوعي، او على أسس ثابتة يقينية، فان تاريخ الفلسفة كله لا يخرج، في نظر هسرل، عن هذا الاطار كذلك. بل انه يرى ان طموح الفلسفة الى ان تكون علماً مطلب يوجهها منذ أفلاطون وأرسطو. واذا كان هذا هو دأب الفلسفة دائماً، واذا كان مقصد هسرل لا يختلف عن ذلك أيضاً، أمكن القول: ان تبنيه للنفسانية – في المرحلة الاولى من مراحل تطوره الفكري – وان النفسانية ذاتها، ليست إلا حلقة في سلسلة هذا الكفاح الطويل الذي خاضته الفلسفة من أجل ان تكون علماً، او علماً للعلم. وللبرهنة على ذلك حاولت الكشف عن المقصد المزعوم، أعني: ان تكون الفلسفة علما.

ومن الناحية التاريخية كنت مضطراً للبدء باشارة الى السفسطائيين أبين فيها موقفهم الريبي الهدام، الذي تمثل بالقول: ان الانسان هو مقياس وجود ما يوجد، وهو مقياس عدم "وجود ما لا يوجد". ومن ذلك انتقلت الى بيان ان منطق أفلاطون، او نظريته في العلم – وهو الاسم الذي يطلقه هسرل على نظرية المثل – لم يظهر الا كرد فعل على انكار الريبية السفسطائية للعلم، وان رسالة الفلسفة الافلاطونية تتلخص في البرهنة على ان الحقيقة مستقلة عن كل ما هو فردي او حسي.

وفي سياق دراستي لنظرية العلم الارسطالية، بينت ان المنطق الصوري هو المحاولة الاولى التي تطلعت الى بناء نظرية علم كلية، تنصب على الشروط الضرورية لكل علم ممكن. ومن ثم بينت ان الشرط الاساسي الذي يجعل العلم ممكنا هو ان يكون برهانيا، او استدلالياً، ان نظرية العلم هذه لا تكتمل الا بالميتافيزيقا، او بالفلسفة الاولى، من حيث هي علم المبادئ الاولى اطلاقا. وأخيراً أشرت الى ان النظريات العلمية الحديثة استطاعت ان تتجاوز كثيراً من

التصورات في النظرية الارستطالية – ولكن رأي ارسطو القائل: بضرورة ابتداء العلم من عدد محدود من المفاهيم والمسلمات الاساسية التي لا يمكن برهنتها، مما لا تستطيع أية نتيجة من نتائج البحث العلمي ان تعدله او تدحضه. ولما كانت نظرية ارسطو في العلم تحاول ان تضع شروطاً عقلية من جهة، وشروطاً تجريبية او حسية من جهة أخرى، ليستند اليها العلم في قيامه، فقد اعتبرت التيارين الاساسيين، اللذين ظهرا في القرن السابع عشر، بعد انقسام الفلسفة الى تيار عقلي وآخر تجريبي، تابعين لنظرية العلم الارسطالية.

وفي تناولي لهذين التيارين، بينت ان ديكارت وخلفاءه قد عجزوا عن تحقيق المقصد الاساسي للفلسفة الحديثة. ويرد هسرل ذلك الى انهم قد نظروا جميعاً الى الافعال والعمليات العقلية نظرتهم الى العمليات الطبيعية تماماً، والى الطابع السيكولوجي الذي أضفوه على الوعي. كما ان الثنائية التي ظل يقول بها ديكارت من الاسباب التي يستحيل اغفالها، بل ان هسرل يرد ظهور النفسانية الى هذه الثنائية ذاتها. فلقد أدى الفصل بين النفس والبدن، والروح والطبيعة، الى ظهور سيكولوجيا طبيعية، جديدة على يد هوبز، سيكولوجيا يصفها هسرل بانها سيكوفيزيقية وانثروبولوجية، تمثلت في الاحساس الذي جعل منه هوبز نقطة ابتداء في نظرية المعرفة. وما هذا الاحساس الا الصياغة الاولى لافكار لوك التجريبية، التي دفعها هيوم حتى نهايتها القصوى في انكاره لمبدأ العلية. ولكن في مقابل هذا الاتجاه التجريبي الذي انتهى بظهور النفسانية عند جون ستيوارت مل في انجلترا، وعند كثير من المناطقة الالمان في القرن التاسع عشر استمر الاتجاه العقلي الديكارتي عند ملبرانش واسبينوزا وليبتنز، ثم في مدرسة فولف حتى كانط الذي أخفق في مسعاه للتوفيق بين هذين التيارين المتعارضين.

وأخيراً ختمت الفصل بعرض مطول لنشوء النفسانية وتطورها وميزت في النفسانية ذاتها بين نفسانية متطرفة واخرى معتدلة. وأما هذا النوع الأخير من النفسانية، فقد قبله هسرل في مستهل حياته الفكرية متأثراً باستاذه برنتانو. كما حاولت البرهنة على ان هسرل قد تصور النفسانية – عندما كان من اتباعها –

على انها واحدة من تلك المحاولات التي تطلعت الى اقامة نظام علمي يلتزم به المفكرون قاطبة، قبل ان يتخلى عنها وينقدها، عقب نشر الجزء الاول من كتابه "فلسفة الحساب" لاخلص من ذلك الى ان مشروع هسرل الاساسي — البحث عن اسس يقينية للعلم — لم يتغير في "المباحث المنطقية"، أو في سواه من الاعمال اللاحقة.

وبناء على ما تقدم جعلت موضوع الفصل الثاني "فلسفة الحساب" وقفا على نقطتين رئيسيتين. عرضت في الاولى خلاصة لفلسفة برنتانو النفسانية ومنهجها الوصفي، الذي طبقه هسرل في كتابه "فلسفة الحساب". ويتلخص ذلك في دعوة برنتانو الى اتخاذ علم النفس اساساً للفلسفة، وفي التعرفة بين علم نفس وصفي تنحصر مهمته في وصف الظواهر النفسية، وعلم نفس تكويني او تفسيري يعنى بالدراسة السببية للظواهر النفسية. وأما القصدية فتعتبر الركن الاساسي في علم النفس الوصفي، وفي فلسفة برنتانو الوصفية. ومن ثم سقت نقد هسرل لتصور برنتانو للقصدية، مع انه ينتمي الى مرحلة "المباحث المنطقية". وما يبرز ذلك هو انني لن أعود الى نقد هذا النوع من النفسانية المعتدلة في الفصول التالية، اذ سأكتفي في الفصل التالي بنقد النفسانية المتطرفة فقط.

وأما النقطة الاساسية الثانية في هذا الفصل فهي دراسة "مفهوم العدد" عند هسرل في كتابه "فلسفة الحساب"، رامياً من وراء ذلك الى بيان الخطوط الرئيسية لنفسانية هسرل، عندما كان يفسر التصورات والمفاهيم الرياضية تفسيراً نفسياً ويرد المفاهيم الاساسية في الرياضة والمنطق الى أفعال النفسية المحددة، مستعيناً في كل ذلك بمنهج برنتانو الوصفي. كما عرضت هنا لخصومة هسرل مع فريجه الذي اعتبر جهد هسرل في كتابه "فلسفة الحساب" مجرد محاولة لتبرير مفهوم بسيط للعدد بطرق علمية. وأخيرا بينت ان هسرل اخذ في الابتعاد عن النفسانية عندما ادرك ان وصف العمليات الذهنية او العقلية في الرياضة والمنطق، يخفق في ان يفسر "ما الذي يجعل من علم ما علماً. ومنذ ذلك الوقت شرع هسرل في اقامة منطق خالص مبرأ تماماً من أي أثر نفسي. وقد تجلى ذلك خصوصاً في الدعوة الى عزل المنطق عن علم النفس، وفي نقد النفسانية الذي اعتبره شرطا

ضرورياً لاقامة المنطق الخالص، ولذلك خصصت الفصل الثالث بأكمله لنقد النفسانية المنطقية.

وأما الفصل الثالث "نقد النفسانية المنطقية"، فقد قسمته الى خمسة أقسام وتمهيد. بينت في التمهيد ان هسرل ليس هو المبدع الاول لمصطلح "نفسانية"، كما انه ليس اول من نقدها. وأما الجديد في استخدامه لهذا التعبير فتوجيهه وجهة منطقية، بعد ان كان يستخدم من قبل بمعنى واسع جداً. وأخيراً بينت ان نقد هسرل بجملته للنفسانية يستند الى اعتبار علم النفس علماً طبيعياً تجريبياً، في حين ان المنطق علم نظري خالص بالدرجة الاولى.

وأما القسم الاول، فقد خصصته لـ "نقد هسرل لتصور النفسانيين لمبدأ عدم التناقض وخصوصاً عند مل". ويتلخص في ان تصور النفسانيين لقانون عدم التناقض وغيره من القوانين المنطقية على أنها مرتبطة بالوقائع النفسية يؤدي بها الى فقد ضماناتها القبلية ودقتها اللازمتين عن طبيعتها التصويرية، فتصبح بذلك مجرد احتمالات غامضة تستند الى الخبرة والاستقراء.

وأما القسم الثاني فقد انصب على "نقد مبادئ النفسانية" ذاتها. وبينت أن هذه المبادئ ترجع — في نظر هسرل — الى ثلاثة أوهام اساسية. وهي :

ان القواعد التي تخضع لها حياتنا الذهنية، قواعد من طبيعة نفسية، ولذلك ينبغي ان تبنى المبادئ المعيارية للمعرفة على سيكولوجيا المعرفة.

اذا كان المنطق فرعاً من علم النفس، واذا كانت الصلة بين المنطق والرياضة البحتة صلة طبيعية، لزم ان تكون الرياضة فرعاً من علم النفس أيضاً.

كل حقيقة مرتبطة بالحكم، وصحة الحكم متوقفة على بداهته الداخلية. ولما كانت مهمة المنطق قيادتنا نحو الحقيقة، لزم ان تكون القوانين المنطقية، قضايا نفسية مهمتها تعيين الشروط النفسية لحضور الشعور بالبداهة الداخلية أو غيابه.

وأما القسم الثالث "نقد نتائج النفسانية المنطقية"، فقد قسمته الى ثلاث نقاط فرعية. بينت في الاولى ان رد الاسس المعيارية للمنطق الى علم النفس، يجعل من المنطق فرعا من فروع علم النفس ومرتبطاً به ارتباط أحد فروع الكيمياء

التطبيقية بعلم الكيمياء، او ارتباط مسح الارض بالهندسة. وفي الثانية بينت ان نتيجتين تجريبيتين تلزمان عن التسليم بمبادئ النفسانية او اوهامها. وهما :

1- ان القواعد الغامضة لا تنبني الا على أسس نظرية غامضة.

2- اذا كانت قوانين المنطق تجد أصلها المعرفي في الوقائع النفسية، واذا كان النفسانيون يزعمون انها تطبيقات معيارية لهذه الوقائع، لزم ان تكون متمتعة بمضمون نفسي، وأن تكون قوانين للوقائع النفسية، فضلا عن أنها تفترض مسبقاً وجود الوقائع النفسية.

وفي النقطة الثالثة والأخيرة من هذا الجزء، أجريت مناقشة مفصلة لقول هسرل : ان النفسانية في كل صورها اتجاه نسبي ريبي.

وأما في القسم الرابع من هذا الفصل "الاسس البيولوجية للمنطق"، فقد حاولت فيه تحديد موقف هسرل من محاولة نفسانية أخيرة تمثلت في "مبدأ الجهد الاقل" عند ايفاناريوس، "مبدأ اقتصاد الفكر" عند ماخ.

وقبل أن اختم الفصل، حاولت في القسم الاخير منه استخلاص المعنى النهائي لنقد هسرل للنفسانية، بالاضافة الى تقويمٍ هذا النقد بجملته. وما هذا النقد الا الخطوة الاولى التي يعتبرها هسرل شرطاً يسمح بالنظر الى "المنطق بوصفه نظرية للعلم"، وهو موضوع الفصل الرابع.

وقد قسمت هذا الفصل بدوره الى ستة أقسام وتمهيد. وأما التمهيد فقد عرضت لاهمية البرولوجومنا بعامة، والى أهم العناصر التي تكونت منها.

وفي القسم الأول منه عرضت "للتعريفات وأهميتها في المنطق والعلم". وبينت أن تعريف العلم يعبر عن المستوى الذي بلغه العلم في مرحلة ما من تطوره.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل " النقص النظري في العلوم المفردة واكماله : المنطق هو اداتنا في ذلك"، عرضت لتصور هسرل للعلوم المفردة وأنها ناقصة جميعاً، وان الميتافيزيقيا عاجزة عن القيام باكمالها، وان المنطق هو العلم

الوحيد القادر على ذلك. وليس المقصود بالنقص في العلوم والمناهج نقصاً في المعلومات، وانما يشير به هسرل الى جملة الافتراضات المسبقة التي تصادر عليها شتى النظم المعرفية دون مناقشتها. ولذلك خصصت القسم الثالث من الفصل لدراسة رأي هسرل القائل: "ان المنطق نظرية للعلم". ومن ثم انتقلت في القسم الرابع الى البرهنة على ان نظرية العلمٍ او المنطق نظام معياريٍ ونظام عملي في الوقت نفسه. ومرد ذلك الى ان ثمة امرا تشترك فيه العلوم جميعا، وهو انها تستخدم مجموعة من المعايير او المقاييس يستطيع العلم بواسطتها الحكم على ما اذا كانت أحكامه حقيقية ام لا. ومن هنا كان المنطق نظرية معيارية للعلم. ولكن معيارية المنطق هذه، لا تعني انه العلم المعياري الوحيد. فمنذ ان تحدد كل العلوم أهدافها، يصبح من الممكن النظر اليها على انها علوم معيارية.

واذا وضعنا في اعتبارنا التكوين الفعلي للعقل البشري، والهدف الاسمى للمعرفة العلمية، فاننا نصل بالتأكيد الى قضايا ومناهج محددة. واذا كانت نظرية العلم تقوم باستقصاء الشروط التي يستند اليها تحقق المنهج الصحيح، واذا كانت تبين ما ينبغي فعله لتجنب الخطأ، فانها تصبح بالتأكيد مرادفة لفن المعرفة العلمية، الامر الذي يسمح بتوسيع مفهوم المنطق واعتباره نظرية عملية للعلم.

وفي القسم الخامس " النظم النظرية بوصفها اساساً للنظم المعيارية"، بينت ان تعريف المنطق بانه تكنولوجيا وانه نظام معياري لا يعبر عن السمة الجوهرية للمنطق في نظر هسرل، فاستطاع بذلك الانتقال من الاقرار بالطابع العملي والمعياري للمنطق الى مستوى المنطق الخالص. وخلاصة ذلك: ان النظم النظرية هي الاساس الذي تستند اليه النظم المعيارية والعملية، او ان ما ينبغي ان يكون يرجع الى ما هو كائن. وليست هذه الافكار الا معالجة اولى للمنطق الخالص، تستكملها في الفصل التالي. وقبل ان أختم هذا الفصل، حاولت في القسم الاخير منه تقويم كلي لمجموع الافكار التي احتوى عليها.

وأما الفصل الخامس "فكرة المنطق الخالص" الذي قسمته الى تمهيد وخمسة أقسام أساسية حاولت في التمهيد ابراز الطابع الرياضي لفلسفة هسرل، وهو ما تمثل في السعي الى بناء منطق خالص، تتحقق فيه دقة المناهج الرياضية. ولما كان

هسرل نفسه يعترف بأنه ليس المبدع الاول لفكرة المنطق الخالص، بدأت في القسم الاول منه "فكرة المنطق الخالص قبل هسرل" بالاشارة الى المحاولات التي استلهم هسرل فكرته هذه من أصحابها. وهم: كانط وهيبارت وليبنتز وبولزانو، ومفكرين آخرين أقل أهمية من هؤلاء.

وأما القسمين الثاني "نظرية النظرية أو علم العلم. علم امكان النظرية"، والثالث "مهمات المنطق الخالص"، فقد مضيت فيهما الى فحص بنية المنطق الخالص كما تصورها هسرل نفسه. فدرست في الاول امكان النظرية، وذلك لانها مرادفة لمعنى المنطق الخالص نفسه، ودرست في الثاني المهام التي يرى هسرل ان منطقه الخالص هو العلم الوحيد القادر على انجازها. وفي تناولي للنظرية، بينت أن المنطق الخالص، او علم شروط امكان النظرية ينحل في النهاية الى مشكلتين اساسيتين وهما:

1- "ما الذي يكون وحدة العلم، وما الذي يكون وحدة حقله".

2- "ما الذي يجعل مجموعة حقائق تكون علماً واحداً، وما الذي يكون وحدة موضوعه".

ولما كان الهدف الاساسي للمعرفة العلمية لا يتحقق الا من خلال نظرية – لان قدرتنا على التفسير مرهونة بوجودها – فان هسرل يستبدل بكل المشكلات السابقة سؤالاً واحداً يتصل بـ"شروط امكان النظرية بعامة"، فتصبح بذلك مشكلة "امكان العلم" مكافئة لمشكلة "امكان النظرية نفسها". فأصبحت البرهنة على امكان هذه النظرية – فيما يسميه هسرل منطقاً خالصاً – مكافئة للبرهنة على امكان العلم نفسه. ومن ثم مضيت في القسم الثالث الى بسط المهمات التي يخص هسرل علمه هذا بانجازها. وهي ثلاث، لا سبيل الى تصور امكان العلم، او علم شروط امكان النظرية منفصلا عنها. وهي:

1- تثبيت مقولات المعنى الخالصة، والمقولات الخالصة للموضوع.

2- دراسة القوانين والنظريات التي تقوم اصولها في هذه المقولات.

3- تطوير نظرية الصور الممكنة للنظريات او النظرية الخالصة للكثرات.

وفي القسم الرابع "تقسيم العمل: انجازات الرياضيين وانجازات الفلاسفة"، بينت انه ليس من شأن الفيلسوف الادعاء بانه وحده القادر على انجاز هذه المهمات. ففي هذا المجال — مجال المنطق الخالص — هناك الكثير مما لا يستطيع تحقيقه سوى الرياضي. فطبيعة هذا العلم تتطلب تقسيماً للعمل. وفي القسم الاخير من الفصل القيت نظرة نقدية تقويمية على جملة افكار هسرل التي عرضتها في هذا الفصل.

واما الفصل السادس والاخير "مشكلة المضمون او الحقيقة. هل انتهى هسرل الى موقف افلاطوني؟" فيعتبر بجملته فصلاً نقدياً، حاولت ان أبحث فيه اهم مشكلة أثارها هسرل في الجزء الاول من كتابه "المباحث المنطقية"، الا وهي: "مشكلة الحقيقة" لاستكمل بذلك التحليلات المنبثة في تضاعيف الفصول السابقة، تمهيداً للكشف عن المغزى النهائي لتصور هسرل للمنطق، ونقده للنفسانية. ولما كان نقد هسرل للنفسانية يستند الى التفرقة بين الواقعي والمثالي، او فعل التعرف ومضمونه، فقد ظن بعض الباحثين انه قد انتهى الى موقف افلاطوني او الى نزعة منطقية متطرفة نتيجة لهذه التفرقة التي وجد فيها هسرل الشرط الضروري لقيام المنطق الخالص بعيداً عن أوهام النفسانية، والواقع ان جهد هسرل قد انصب على تكوين موقف وسط بين النفسانية الخالصة والمنطقية الخالصة. وبذلك يكون المغزى النهائي لما ظن بعض الدارسين انه نزعة منطقية خالصة، محاولة لصون كلية المبادئ المنطقية وضرورتها، وهو ما يمكن اعتباره شرطاً لامكان الحقيقة، ان لم نقل الحقيقة ذاتها. كما لا يمكن وصف موقف هسرل بانه افلاطوني، او منطقي صرف، طالما ان لهذه المبادئ ارتباطاً بمن يستخدمها، ولكن ليس من شأن هذا الارتباط ابدا ان يحيلها الى قوانين ذاتية، تتبدل بتبدل الانواع والافراد.

ولما كان القول بوجود مملكة من الحقائق المستقلة التي تعلو على الوقائع، في كتاب "المباحث المنطقية" يرجع في نظر القائلين به الى قول هسرل باستقلال الحقيقة المنطقية عن العمليات النفسية التجريبية — وهو ما اخذه هسرل عن بولزانو — فقد خصصت القسم الاول من هذا الفصل لعرض بعض أفكار

بولزانو المنطقية، وذلك لامرين اثنين، الاول: بيان لبعض الافكار التي تأثر بها هسرل في منطق بولزانو، والثاني: التمهيد للبرهنة على ان هسرل لم يقل بمثل هذا المجال المستقل الذي تحيا فيه الحقيقةبمعزل عن ملابسات التجربة وصيرورتها.

ولذلك انتقلت في القسم الثاني الى البرهنة على ان هسرل للنفسانية لم ينته به الى هذا الموقف الافلاطوني المزعوم. ومن ثم خصصت الجزء الاول منه للتدليل على ان هسرل قد نجح في تكوين موقف وسط بين النفسانية والمنطقية. ولجعل هذا الرأي أشد وضوحاً، وقفت الجزء الثاني من القسم نفسه لعرض تعريف آخر للحقيقة ذكره هسرل في المبحث السادس من الجزء الثاني من "المباحث المنطقية" يضاد تماماً العبارات الواردة في الجزء الاول من الكتاب نفسه، والتي قد توهم بان هسرل افلاطوني في تصوره للحقيقة. قد يستشف منها موقفاً افلاطونياً، مع انها ليست في الواقع سوى مرآة تعكس رغبة هسرل الشديدة في وضع حد لاوهام النفسانية ونسبيتها، وصورة صادقة لرغبته في وضع أسس ثابتة وموضوعية للحقيقة تجعلها بمنجاة من الذاتية والنسبية، طالما ان الحقيقة هي المعطى الموضوعي الوحيد الذي يمكننا الالتقاء عنده.

وبعد، فانني قبل ان انهي هذه السطور احس انه من واجبي ان اقرر انه ما كان لهذه الدراسة ان تتم وتخرج على هذه الصورة التي هي عليها لولا جهود العديد من الاخوة والاصدقاء الذين امتدت ايديهم البيضاء الى هذه الدراسة وصاحبها تنفق الوقت سخية وتبذل الجهد راضية. لذلك فانني اتوجه اليهم بالشكر الجزيل كل باسمه وفي موقعه.

ولئن كان المجال يضيق عن ذكر الاسماء كلها، فانني مع ذلك اجد نفسي مضطراً الى ان اخص بالشكر الرجل الذي رافقني في الاعداد للماجستير منذ اول خطوة فيها وحتى نهايتها، الا وهو الاستاذ أسعد روفائيل صالح الذي كان لي بمثابة القلب الذي ينبض والعين التي تبصر.

ومن واجبي أولاً وآخراً ان ارفع اسس آيات الشكر والعرفان بالجميل الى استاذي الدكتور زكريا ابراهيم الذي منح هذه الرسالة وصاحبها من قلبه وعقله

ووقته الشيء الكثير. فلقد حظيت هذه الرسالة بعناية وافرة منه ليس اثناء وجوده بالقاهرة وحسب، وانما اثناء سفره في الرباط كذلك. وأؤكد انه لم ينقطع عن الكتابة لي ناصحاً وموجهاً ومرشداً فضلا عن انه قد خص هذه الرسالة بصيف عام 1975 بكامله لمراجعتها وقراءتها وتنقيحها ولولا ذلك كله ما كان لي ان افرغ منها في هذا الوقت أبداً. وأخيراً أقول: اذا كان العلم مصاحبة فانني اعترف بان فائدتي من استاذي الذي قضيت بصحبته وقتاً طويلاً قد تعدت نطاق الرسالة نفسها الى مجال أرحب كنتيجة طبيعية لتشجيعه المستمر لي على الاستقلال بالرأي وعلى قول كل ما يخطر لي ببال، فكان بذلك كله الأخ والصديق والاستاذ جزاه الله عني كل خير.

وأخيراً فانني أعرب من عميق شكري وامتناني الى الاستاذة الدكتورة نازلي اسماعيل حسين لتفضلها بقراءة هذه الرسالة وموافقتها على الاشتراك في مناقشتها، كما اتوجه بأخلص الشكر وأعمقه الى الاستاذ الدكتور حسن حنفي لتفضله بقراءة هذه الرسالة والموافقة على الاشتراك في مناقشتها. وفي الختام فانني أكرر شكري لكل من ساهم في المساعدة على انجاز هذه الرسالة.

الفصـــل الأول

النفسانيـــة Psychologism

نشـأتـــها وتطورهـــا

تمهيـــد

"لقد جعل البعض أحياناً من الروح الفلسفية سمة مميزة للشعب الالماني. والحق انه ليس بين الشعوب جميعاً في العصور الحديثة شعب استطاع ان يخرج للعالم ميتافيزيقيين ومتعمقين كالشعب الالماني. ولكن العبقرية الفلسفية قد بقيت في ألمانيا – كما هو الحال في كل مكان آخر – نبتة نادرة. ان الفترة الهائلة التي ابتدأت بكانت kant في نهاية القرن الثامن عشر واكتملت حوالي عام 1850 لهي فترة نادرة في تاريخ المانيا. ومنذ ذلك الحين اختفت العبقرية المبدعة، وفرض التراث الكانتي نفسه على الجميع تقريباً، الى عهد قريب جدا"[1].

ومنذ مطلع القرن العشرين شهدت الفلسفة الالمانية تجديداً عظيماً تمثل في العودة الى الحكمة النقدية التي كانت سائدة في الفترة السابقة. فلقد أثرت قوتان من أصل وطبيعة مختلفين على بعث الفلسفة الالمانية. صدرت الاولى عن هسرل Husserl ، وصدرت الثانية عن كيركجارد Kirkegard ، ونيتشه Nietzche . ومن الملحوظ ان هذين التيارين غريبان عن النزعة الهيجلية. الاول بفقدان كل صلة بينه وبين هيجل Hegel، والثاني عن طريق معارضته اياه بالشعور والعاطفة. ولكنهما يشتركان في عدائهما للنزعات الطبيعية والوضعية، وبكلمة واحدة لكل ما هو موروث. واذا كان من الممكن وضع هذين التيارين بين الهيجلية والتجريبية، فان بوسعنا القول ان التيار الاول قد انتصر للذهن ودقة الوصف التي تضارع البحث الارستطالي في دقته، وأما الثاني فقد أبدى اهتماماً واضحاً بالمصير الانساني وبأوضاع الانسان المختلفة وبمأساته، فأدخـل المقولات الوجوديـــة لأول مرة في الفلسفة. ومن ثم ظل بمنجـاة من الرغبة في

---

[1] Brehter, E., Histoire de la philosophie allemande, 3eme Ed., librairie philosophique J. Vrin, Pairs, 1967, P.1

بناء المذاهب الفلسفية المتماسكة. أما هسرل Husserl فقد انتهى – على العكس من الوجوديين – الى انشاء مذهب فلسفي محكم[1].

يقتضي فهم الفينومينولوجيا Phenomenology دراسة الجو الثقافي في منتصف القرن التاسع عشر، وتعيين أهم المشكلات الي كانت موضوع اهتمام المفكرين في تلك الحقبة. وسنحاول اجمالها في النقاط السبع التالية:

1. وقوع الفلسفة النظرية في النمط الهيجلي المعروف.
2. التطور المذهل الذي حققته العلوم الطبيعية، وكذلك العلوم التاريخية، الامر الذي أدى الى قيام مذهب تاريخي نسبي.
3. النجاح المحدود والمؤقت للمحاولات التي رامت بناء تركيبات النظرية على الاسس العلمية الجديدة، تلك المحاولات التي تمثلت في الفلسفات شبه النظرية عند لوتزا Lotze وفونت Wundt وسبنسر Spencer .
4. محاولات العلم الطبيعي السيادة والسيطرة على كل مجالات الفكر.
5. محاولة الوضعية ان تستبدل بالفلسفة النظرية الدراسية العلمية للظواهر، واعتبارها مجرد ظواهر حسية.
6. الجهود المتصلة لاحالة الفلسفة جزءاً من علم النفس، وهو ما سمي فيما بعد بالنزعة النفسانية Psychologism .
7. المحاولات الرامية الى بعث فلسفات كالتوماوية والكانتية، بالاضافة الى نهوض فلسفات اخرى كانت لم تزل بعد في دور النشوء كالماركسية والوجودية.

هذا هو الجو الثقافي الذي نشأت فيه الفينومينولوجيا Phenomenology فكان عليها ان تقوم بمهمة مزدوجة "البحث عن اسس يقينية للعلم" و "الرد على كل هذه الفلسفات"[2].

---

[1] Ibid, pp. 181 F

[2] Spiegelberg, H., the phenomenological movement, 2nd Ed. Martinus Nijhoff, the hague, 1971, vol. I, pp. 20F

إلا ان التوجه الدائم نحو مقصد هسرل الاساس " البحث عن أسس يقينية للعلم". يسمح لنا – ولو هنا علىٍ الاقل – باغفال اكثر العناصر التي ذكرنا، لنبين ان ثقافة هسرل تتكون أصلاً من الرياضة وعلم النفس، حتى انه ليمكن رد اهم الصعوبات التي واجهته، والتطورات التي مرت بها فلسفته الى محاولته التوحيد بين هذين العلمين[1].

فاذا ذكر علم النفس فان المقصود بالدرجة الاولى استاذه برنتانو Brentano أعظم ممثل للنزعة النفسانية في القرن التاسع عشر في ألمانيا. ولقد بلغ من تأثير برنتانو على هسرل بعد ان استمع الى محاضراته التي ألقاها في جامعة فيينا عام 1886 أن الهمت هسرل ان يكرس حياته نهائياً للفلسفة، بعد ان كان ينوي متابعة التخصص في الرياضة[2]. ومن المعروف ان هسرل قد أخذ عن استاذه أهم المفاهيم في فلسفته، الا وهو مفهوم " القصدية " Intentionality الذي ما كان للفينومينولوجيا لولاه ان تأتي الى الوجود[3]. ولعل هسرل شخصياً كان أشد الناس وعياً بدينه لبرنتانو عندما كتب في الجزء الثالث من كتاب الافكار: "Ideas " : وأخيراً فان كثيراً من الناس ينظرون الى الفينومينولوجيا على أنها استمرار لعلم النفس عند برنتانو. وعلى الرغم من تقديرنا الشديد لعمل هذا العبقري، وعلى الرغم من ان كثيراً من كتاباته قد أثرت في أشد الاثر ايام الشباب، فلابد من القول بان برنتانو قد ظل بعيداً عن معنى الفينومينولوجيا كما نفهمها نحن. الا ان ذلك كله لا يمنع من القول بان برنتانو هو صانع العصر الذي جعل وجود الفينومينولوجيا ممكنا، بعد ان قدم للعصر الحديث فكرة القصدية"[4].

في عام 1878 التحق هسرل بجامعة برلين وتتلمذ فيها على ثلاثة من كبار

---

(1) Farber, M., the foundation of phenomenology, Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy, Cambridge. Massachusetts, hardvard university press, 1943, p. 15

(2) Ibid, pp. 8F

(3) Ibid, p. 11

(4) Morrison, J., "Husserl and Brentano on intentionality", philosophy and phenomeno- logical research, vol. I, No.1 (Sept. 1970), p. 27

رياضيي العصر وهم كرونكر Kronecker[*]، كيومر Kummer[**]، فيرستراس Weirstrass[***] والأخير أعظمهم، وتحت تأثيرهم امتد اهتمامه الى الرياضة والفلسفة. وكانت المدرسة الالمانية — ممثلة في هؤلاء الاساتذة — تولي الحساب اهتماماً خاصاً. وترى ان مفهوم العدد هو الاساس الذي تقوم عليه الرياضة كلها. ومما لا شك فيه ان هسرل تأثر بهؤلاء الرياضيين أشد الأثر، بمنهجهم، وبكشوفهم الرياضية. وهكذا يمكن القول بأن هسرل عاش الثورة العلمية في العلوم الرياضية التي حدثت في القرن التاسع عشر في جامعة برلين بصحبة فيرستراس[(1)].

وفي عام 1881 استمع هسرل الى محاضرات برنتانو في جامعة فيينا وكان بالغ التأثر بها حتى أنه عاد بعد سنتين ليتتلمذ عليه من جديد. لم يكن هسرل معجبا بعرض برنتانو لمذاهب الفلاسفة وحسب، وانما بمعالجته للاخلاق والمنطق كذلك. وفي هذه الاثناء أطلع برنتانو تلميذه على نظرية العلم عند بولزانو Bolzano، ومنذ تلك الفترة المبكرة كان هسرل قادراً على تبين أهميتها[(2)]. كما أطلعه على أحدث النظريات في علم النفس، فعاش بذلك الثورة العلمية في العلوم الانسانية بصحبة برنتانو، بعد ان كان قد عاش الثورة العلمية في العلوم الرياضية — من قبل — عند فيرستراس[(3)].

هكذا أرسى — بتتلمذه على برنتانو وفيرستراس — الدعامتين الأساسيتين في

---

[*] كرونكر (1823- 1891)، رياضي ألماني اسهاماته الاساسية في الجبر العالي.

Encyclopeedia Britanica, vol. 13,1960, Article Kronecker.

[**] كيومر (1810- 1893)، رياضي الماني اهتم بشكل اساسي بالرياضة العالية والهندسة العالية.

Ibid, Article Kummer

[***] فيرستراس (1815- 1893)، رياضي الماني ممن شاركوا في تأسيس النظرية الحديثة للدالات.

Ibid, vol. 23, Article Weierstrass

(1) هسرل (أدموند): تأملات ديكارتية، المدخل الى الظاهريات، ترجمة وتقديم الدكتورة: نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1970، ص19.

(2) Welch, E., the philosophy of Edmund Husserl, the origin and development of his phenomenology, morningside heights, Columbia university press, New York, 1941, P.XV.

(3) المرجع السابق، ص 20

ثقافته، الرياضة، وعلم النفس، فكانا العنصرين الأعظم أهمية في تطوره الروحي. ولم يعد عليه ليصبح واحداً من أتباع النزعة النفسانية — ومن أشد الفلاسفة حماساً لها — الا أن يحاول التوحيد بينهما، او ان يرد الواحد منهما الى الآخر. ومجرد نظرة عجلى الى نشاط هسرل العلمي في المرحلة الاولى من تطوره كافية لاثبات ذلك. فلقد بدأ حياته العلمية بالاشتراك في المعارك التي كانت دائرة في فيينا حول طبيعة الرياضة وماهيتها، محاولاً الاسهام في حل مشكلتها. وبوسعنا ان نجد الصيغ الاولى للحلول التي اقترحها في رسالتيه للدكتوراه الأولى "مساهمة في حساب المتغيرات" 1882، ولم تزل بعد مخطوطة. والثانية "مفهوم العدد" في جامعة هالة 1887، ثم في عمله الفلسفي الاول "فلسفة الحساب" Philosophie de l'Arithmétique 1891، الذي حاول فيه رد التصورات والمفاهيم الرياضية الى أسس نفسية، معارضاً بذلك جميع الاتجاهات الرياضية التي تحاول رد هذه المفاهيم الى أسس صورية محضة، بمعنى انه كان نفساني الاتجاه في الرياضة والمنطق[1].

ولكن ما هي النفسانية؟ وما موقف هسرل منها؟ وما مصير المقصد الاساسي في فلسفته "البحث عن أسس يقينية للعلم"، على الأقل في كتابه "فلسفة الحساب" الذي كان فيه من أتباع الاتجاه النفساني؟

النفسانية هي الاسم الذي يطلقه كل من هسرل Husserl، فريجه Frege، مينغ Meinong، وراسل Russell على التأويل النفسي لقوانين المنطق الذي قبله كثير من الفلاسفة الالمان في القرن التاسع عشر. وطبقاً لهذا التأويل فان الاحكام المنطقية لا تعود سوى تعميمات تجريبية منتزعة من الطرق التي يتبعها الناس في تفكيرهم، وبذا تصبح العمليات العقلية الموضوع الاساسي الذي يدرسه المنطق. وقد أوجز تيودور ليبز Lipps, T. كل ذلك قائلا: "المنطق فيزياء التفكير أو هو ليس بشيء على الاطلاق"[2]. ففلاسفة الاتجاه النفساني

---

[1] حنفي (د. حسن): "الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية"، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد 59، يناير 1970، ص40

[2] Realism and the background of phenomenology, Edited by; Chisholm Roderick M., brown university, printed in U.S.A., 1960, Editor's introduction, pp.13F

يفسرون كل شيء بعمليات التفكير وليس بمضمون التفكير. فالتصور، والاعتقاد، والحكم، لا مضمون التصور والاعتقاد والحكم، هو ما يعتبره النفسانيون موضوع المنطق.

ولعل الامثلة التالية تزيد في ايضاح طبيعة النفسانية: كل الاغريق بشر، وكل البشر مائتون، اذن فكل الاغريق مائتون. يؤول النفسانيون هذا القياس المنطقي كما يلي: ان كل من يعتقد بأن الاغريق بشر، وكلٍ البشر مائتون، لا يمكنه ان يعتقد الا بأن كل الاغريق مائتون. فاذا سئلوا تأويلاً للقضية التحليلية القائلة بأن كل مربع قائم الزاوية، أجابوا: لا يمكن لأحد أن يفكر في شيء على أنه مربع دون ان يتصور — في الوقت نفسه — ان هذا الشيء قائم الزاوية[1]. واذا صرفنا النظر — مؤقتاً — عن كل اعتراض يمكن ان يكون لهسرل على النفسانية، فان حجته القائلة بأن أية محاولة لاشتقاق المنطق من علم النفس لا بد أن تنتهي الى دور فاسد — وذلك لأننا لا نستطيع اشتقاق المنطق من علم النفس ما لم نكن افترضنا مسبقاً بعض مبادئ المنطق — تظل حجة حاسمة ضد الاتجاه النفساني في المنطق. ذلك أننا اذا لم نبدأ بالتسليم ببعض المبادئ المنطقية استحال علينا استنباط أية معرفة من معرفة أخرى، او نتيجة القياس من مقدماته[2]. وبالاجمال النفسانية محاولة لاقحام التفسير النفسي على شتى العلوم سواء أكانت رياضية، أم طبيعية، أم خلقية، أم جمالية. ولما كان المنطق أقرب العلوم جميعاً الى علم النفس — لانهما يظهران للوهلة الاولى وكأنهما يبحثان في موضوع واحد هو الوعي أو الشعور الانساني — وقع في وهمٍ اصحاب النفسانية انه من المستطاع تقديم تفسير نفسي للعمليات المنطقية بدءاً من علم النفس فاحتلت النفسانية المنطقية بذلك أهم مكان بين النفسانيات الاخرى مهما كان العلم، الذي تحاول اقحام التفسير النفسي فيه.

أما موقف هسرل من النفسانية فقد أخذ بالتبدل عقب نشر الجزء الاول من كتابه "فلسفة الحساب". ففي عام 1891 بدلاً من ان ينكب على انجاز الجزء

---

(1) Ibid, P. 13 F

(2) Ibid, P. 15 F.

الثاني من كتابه ذلك، شرع في تأمل عميق للمشكلات التي أثارها عدد من الدراسات الهامة التي ظهرت يومئذ في المنطق. ثم تكشف له انه قد أخذ في الابتعاد عن نقطة ابتدائه الاساسية عن النفسانية. وما هي الا سنوات خمس حتى شرع في القاء الجزء الاول من "المباحث المنطقية" Logical Investigations، في محاضراته في جامعة هاله عام 1895. ولقد انصبت هذه المحاضرات على نقد الاتجاه النفساني[1]. وفي عام 1900 نشر هسرل هذه المحاضرات تحت عنوان "مقدمات الى المنطق الخالص" Prolegomena Pure Logic. وحسب المرء القيام بمراجعة سريعة لمقدمة الطبعة الاولى التي كتبها هسرل لهذا المؤلف ليتبين أنه قد تخلى نهائياً عن كل أشكال النفسانية وصورها.

ولكن هل يعني نقده للنفسانية وتخليه عنها نهائياً ان كتابه "فلسفة الحساب" - الذي كان فيه واحداً من النفسانيين - قد أصبح مقطوع الصلة بأعماله اللاحقة، او ان يكون مقصده الاساسي قد خضع لتغيير وتبديل في "المباحث المنطقية" أو في سواه من الاعمال اللاحقة؟

ان اهتمام هسرل بتأسيس العلم وبنائه على أسس مطلقة أمر شديد الوضوح في كتابه "فلسفة الحساب"، يبرهن على ذلك انه كان يتطلع الى ان يتبعه بسلسلة من الابحاث المنطقية النفسية، هدفها الوصول الى الاسس المطلقة التي يمكننا ان نقيم عليها الفلسفة والرياضة[2]. الا ان هسرل أهمل هذه الابحاث بعد نشر "فلسفة الحساب" مباشرة. لكنه ولا شك كان قد توصل فيه الى اكتشافه الاكبر "الذاتية" Subjectivity، يثبت ذلك دعوته الى تحليل معاني التصورات كالعدد والكثرة في الوعي الذي يكونها وينشئها[3].

حقا ان نشر البرولوجومينا في عام 1900 يعتبر انقلاباً حاسماً في اهتمامات هسرل، اذ صار فيها منطقيا فينومينولوجيا بعد ان كان رياضياً وحسب في

---

(1) Welch, E., the philosophy of Edmund Husserl, the origin and development of his phenomenology, P. 10

(2) سيد (محمود رجب): المنهج الظاهرياتي في الفلسفة، رسالة دكتوراه – مخطوطة – جامعة عين شمس، 1971، ص49.

(3) المرجع نفسه 49 - 50

"فلسفة الحساب" ولذلك تعتبر البرولوجومينا واسطة الانتقال من الرياضة الى المنطق. غير ان هذا الانتقال من الرياضة الى المنطق لا يعني – بحال من الاحوال – أنه قد استبدل بالوعي أو الاساس المطلق للمعرفة شيئاً آخر سواه البتة. فلقد كتب في مدخل البرولوجومينا يقول: "ومن جهة أخرى وجدت نفسي منخرطاً في مشكلات المنطق العام General Logic ونظرية المعرفة Epistemology . وقد بدأت العمل من الفرض الشائع وهو: اذا كان لابد للمنطق العام ومنطق العلوم الاستدلالية من الايضاح الفلسفي، فلا بد لهذا الايضاح من أن يقوم على علم النفس. وهذا يفسر السبب الذي جعل الجزء الاول من "فلسفة الحساب" مكرساً للأبحاث النفسية. لكن الاساس النفسي للمنطق لم يعد يرضيني. فعندما يكون المرء منهمكا بمشكلات تتصل بأصل التمثلات الرياضية، أو بانشاء تلك المناهج النفسية، يبدو له أن الاساس النفسي يؤدي الى الوضوح والجلاء لكن عندما ينتقل المرء من العلاقات النفسية للتفكير الى الوحدة المنطقية لمضمون التفكير "وحدة النظرية"، لا يجد استمرارا حقيقياً، ولا وحدة يمكن برهنتها. وبذلك أصبحت أشك في المبدأ نفسه، اذ كيف يمكن التوفيق بين موضوعية الرياضة – وكل علم عموماً – وبين الاساس النفسي للمنطق. هكذا تحطم منهجي المستند الى الاساس النفسي كلية، وأخذت في التأمل النقدي في طبيعة المنطق، وفي الصلة بين ذاتية التعرف وموضوعية مضمون المعرفة. وبذلك لم يعد المنطق قادراً علي أن يقدم لي اجابة محددة على أسئلتي، فطرحت أبحاثي الرياضية الفلسفية جانباً الى ان نجحت في الوصول الى تفسير مؤكد مستند الى المسائل الرئيسية في نظرية المعرفة، وعلى الفهم النقدي للمنطق بوصفه علما[1] . فالموضوعية عموماً، وموضوعية الاساس المطلق للعلم هي التي تسلك كل جهد هسرل الفلسفي – دون انقطاع من "فلسفة الحساب" الى "الخبرة والحكم" Experience and Judgement نفسه عام 1938. ولما كانت الفينومينولوجيا تحلل الوعي أساسا – حيث تكون الموضوعية مطلقة فقط – كان بوسعها القيام بما لا يستطيعه علم النفس. ومع انها تتخذ من

---

(1) Husserl, E., logical investigations, translated by: J.N. Findlay, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, Vol. I., P. 42F

الوعي موضوعا لها، فانها مع ذلك ليست سيكولوجيا أبداً، فهي تجاوز الاستبطان، ولا تسلم القول بأي ادراك مباشر لمعطيات الوعي[1]. نخلص من ذلك الى ان الوعي كان دائماً نقطة البدء ونقطة الانتهاء في فلسفة هسرل، وأن كل التطورات التي مرت بها فلسفته انما تعبر عن رغبته المستمرة في مزيد من الوضوح في شرح وايضاح المفاهيم الاساسية في فلسفته. ولا غرو كان يعتبر الفلسفة دائماً علم البدايات، وهو ما كان شديد الاهتمام بايضاحه والالحاح عليه خصوصاً في مقالة اللوغس "الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً" Philosophy 1911"as Rigorous Science.

اذا كان الشغل الشاغل لهسرل على مدى خمسين عاماً تقريباً هو بناء العلم على أسس ثابتة راسخة يقينية، فان تاريخ الفلسفة كله لا يخرج – في رأيه – عن هذا الاطار كذلك. فقد انتهى هسرل من اطلالة عجلي على تاريخ الفلسفة الغربية – في مقالة اللوغس – ان الفلسفة كانت تطمح دائماً الى ان تكون علما، الامر الذي لم يتحقق لها بعد. فبعد عشرين قرناً من التفكير وجد هسرل ان انموذج العلم لم يتحقق الا في بعض العلوم الطبيعية. في حين ان الفلسفة لا يمكن القول عنها – في رأيه – انها علم ناقص، أو غير مكتمل، فهي بعد ليست علماً على الاطلاق. لكنه لا يستنتج من ذلك ان ماهية الفلسفة تحول بينها وبين ان تكون علماً دقيقاً، وان على الفلاسفة من ثم الكف عن بذل جهود تتطلع الى غايات مناقضة لطبيعة الفلسفة وماهيتها، بل ان امكان العلم الدقيق – في أي فرع من فروع العلم – يقتضي مسبقاً ان تكون الفلسفة – من حيث هي علم دقيق – ممكنة سلفاً، لانها تستمد العناصر التي تجعلها كذلك من هذا الامكان نفسه[2].

وهسرل كديكارت لم يشك أبداً في أنه اكتشف المنهج الفلسفي الوحيد والصحيح. وهو يدعوه فينومينولوجيا لان فلسفته ترفض المضي الى ما وراء

[1] Husserl, E., phenomenology and the Crisis of philosophy, Harper Torchbooks, Harper and Row, publishers, New York, 1965, P.10

[2] Ibid, P.8

المعطيات المعطاة للوعي فعلاً، وهي ترنسندنتالية لانه يعتقد بامكان اكتشاف كل متطلبات المعرفة بالتأمل في الأفعال الذاتية للوعي، وهي علمية لانها هي وحدها – كما يزعم التي تبحث فيما تعتبره بقية العلوم مسلماً: الماهية الحقيقية لموضوعاتها مما يجعل المعرفة قابلة للبرهنة[1]. ولما كان هذا النوع من المعرفة لم يتحقق من قبل في تاريخ الفلسفة، انتهى هسرل الى القول: ان الفينومينولوجيا هي الفلسفة الوحيدة الجذرية بحق، وبكلمة واحدة: ان فكره هو الفكر الوحيد الذي يمكن ان يوصف بانه فلسفي، بل ان تاريخ الفلسفة كله – ان لم يكن عديم الاهمية – فهو في أحسن أحواله ليس أكثر من خطوات تمهيدية سمحت بظهور الفينومينولوجيا وبعد ظهورها أصبح القول: ـ ان تاريخ الفلسفة ابتدأ – قولاً ذا معنى. وبالطبع ليس من الصعب علينا ان ندرك ذلك اذا علمنا ان الفلسفة – في نظره – لا تستحق هذا الاسم الا اذا كانت علمية، سواء في اجراءاتها، وفي ادراكها لموضوعها. ولا يمكنها ان تكون علمية ما لم تكن قادرة على معرفة موضوعها معرفة مطلقة، وشرط معرفة كهذه: ان يتم انشاء الموضوع في باطن الوعي نفسه، على نحو قصدي، وعندما يكون بمقدورها فعل ذلك تكون قد ابتدأت في الوجود فعلاً[2].

قلنا ان هسرل يرى ان الفلسفة كانت تطمح دائماً الى ان تكون علماً، فاذا كانت الفينومينولوجيا هي الفلسفة العلمية، كان تاريخ الفلسفة قد اكتمل تماماً، ولم يعد من واجب الفلاسفة الا ان يطبقوا المنهج الفينومينولوجي، وسيفعلون ذلك بالتأكيد اذا لم يعودوا الى المواقف اللا فلسفية لاسلافهم[3].

غير ان الحاح هسرل – الذي لا ينقطع – على ان جهده الفلسفي ليس الا استمراراً للتقاليد الكبرى في الفلسفة الغربية، وخصوصاً الفلسفة الحديثة التي ابتدأت مع ديكارت في القرن السابع عشر، أمر يقلل كثيراً من أهمية دعواه تلك. بل لقد مضى – في الجزء الاول من كتاب الافكار – الى القول: ان

---

[1] Marti-Ibancz, F., Tales of philosophy, Clarkson N. Potter Inc., New York, 1964, P.266

[2] Ibid, pp. 33F

[3] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الاوربية، ص 50

الفينومينولوجيا هي ذلك التوق المبهم الذي أرادت الفلسفة الحديثة تحقيقه[1]. أما قول هسرل ان الفلسفة الحديثة بجملتها ليست الا تطلعاً لتحقيق الفينومينولوجيا فينبغي فهمه كما يلي: انه حاول تحقيق مقاصد اسلافه من الفلاسفة، وهذا يعني – من جهة اولى – ان مقاصدهم لم تكن تختلف عن مقاصده جوهرياً، ولكنهم من جهة أخرى كانوا عاجزين عن تحقيق هذه المقاصد الاصيلة. يبرهن على ذلك أنهم لم يستطيعوا تحقيق الفينومينولوجيا الترنسندنتالية التي تحققت – فيما يرى – على يديه. ولعل ذلك يفسر لنا تسمية هسرل لفلسفته في "التأملات الديكارتية" بالديكارتية الجديدة، على الرغم من أنه رفض المضمون المذهبي لفلسفة ديكارت[2]. بل ان هسرل في مدخل كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" Formal and Transcendental logic عام 1929 بين ان طموح الفلسفة الى ان تكون علماً مطلب يوجهها ويقودها منذ أفلاطون وأرسطو. فاذا كان هذا هو دأب الفلسفة دائماً، واذا كان مقصد هسرل لا يختلف عن ذلك أيضاً، أمكن القول: ان تبنيه للنفسانية – وان النفسانية ذاتها – ليست الا حلقة في سلسلة هذا الكفاح الطويل الذي خاضته الفلسفة، من أجل ان تكون علماً أو علم العلم. والمطلوب الآن – قبل كل شيء – البرهنة على زعمنا هذا، ولن يكون ذلك ممكنا الا اذا حاولنا ان نعيد الكشف عن ذلك المقصد المزعوم، أعني: ان تكون الفلسفة علماً لان العجز عن برهنة ذلك مساوٍ في الواقع لالغاء الفينومينولوجيا نفسها من تاريخ الفلسفة.

موقف السفسطائيين من العلم

لقد وقف السفسطائيون كل اهتمامهم على الجدل، فصدروا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون الا الى تخريج تلاميذ يحذقونه. فكان مطلبهم الاقناع وليس الحقيقة[3].

---

[1] Gurwitsch, A., "Husserl's theory of the intentionality of consciousness in historical perspective" as cited in: phenomenology and existentialism, edited by: Lee Edward N. and Mandelboum Maurice, The Johns Hopkins press, Baltinore,1967, pp. 25F

[2] Ibid., P. 26

[3] كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936، ص58

"الانسان مقياس الاشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد". والمقصود بالانسان هنا الفرد من حيث هو كذلك، لا من حيث الماهية النوعية، وعلى ذلك فان كل شيء في تحول مستمر. فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه وما ليس في حسنا فهو غير موجود، وبذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل حقائق متعددة تعدد الأشخاص، وتعدد حالات الشخص الواحد[1]. ولا تخرج آراء السفسطائيين في جملتها عن هذا الاطار. فالشك والنسبية هما الكلمة الاخيرة التي يستطيع الفكر الانساني ان يقولها. ومهما قيل عن دورهم في نشر الثقافة واخراجها من المدارس الفلسفية وتمهيدهم لظهور المنطق، فانه يظل من الثابت انهم كادوا يقضون على فكرة الفلسفة نفسها لولا نجاح سقراط في التصدي لهم[2].

غير ان سقراط لم يستطع وضع المسائل وضعاً نظرياً خالصاً، فظل مجرد مصلح للحياة العملية ضد شك السفسطائيين. بالاضافة الى ان اهتماماته ظلت متجهة صوب القضايا الخلقية. ولكنه مع ذلك استخدم منهج الايضاح او التوليد القائم على العقل، واتخذ من الوضوح والبداهة مقياساً لصحة الافكار. ثم تحول منهج التوليد لديه الى جدل عند أفلاطون، كما تحول منهج الايضاح الى حدسٍ للماهيات عند هسرل. ولعل أهم مابنيه سقراط هو ان الذات ليست موضوعاً، وهو الدرس الذي استفادته العلوم الانسانية من أزمتها في العصر الحديث. كل ذلك يجعل من سقراط مصدراً للذاتية الاوروبية واستاذاً لفلاسفتها من أمثال كيركجارد على الرغم من نقص البحث النظري لديه[3].

نظرية العلم عند أفلاطون

اذا أطلقنا كلمة علم على الفلسفات قبل الافلاطونية، وعلى ثقافات مختلف الشعوب، فان ذلك لا يكون صحيحا الا بالمعنى الواسع للكلمة. فلقد

---

[1] المرجع نفسه، ص60

[2] المرجع نفسه، ص62

[3] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية، ص47

كانت تلك الثقافات ثقافات عملية تنزل الاخلاق والتصوف المنزلة الاولى، وتكتفي بتعليم الناس أفضل الأساليب في الحياة[1].

أما العلم بالمعنى الدقيق للكلمة فقد انبثق نتيجة لتأسيس أفلاطون للمنطق، الذي تتمثل مهمته لديه في اكتشاف العلم عن طريق المقتضيات الاساسية للمعرفة والعلم الحقيقيين، وفي اكتشاف معايير يهدف العلم عن طريق مطابقته لها – بوعي – الى ان يكون قادرا على تبريرها، وبالتالي على صياغة منهج العلم نفسه، وبناء نظريته، بالاستناد الى تلك المعايير نفسها. ولا شك ان هذا التبرير المنطقي – عند أفلاطون – مشتق كلية من المبادئ الخالصة. ذلك ان العلم بالمعنى الافلاطوني لا يهدف الى ان يكون مجرد فاعلية ساذجة، بل لا بد من ان تبرر كل خطوة تخطوها، بحيث تكون مرتبطة بالمبادئ الخالصة نفسها[2].

ينبغي اذن ان يتقدم الحدس المنطقي Logical Insight بالمبادئ – هذا الحدس المستمد من المثال الخالص – المنهج المستخدم في العلم، وان يوجه استخدامه في الممارسة ، والا يكون العلم والمنهج اللذان تطورا بشيء من السذاجة، معايير للانتاج العلمي الاصيل، بصرف النظر عن نوع المعرفة وميدانها والمنهج الذي مكننا من بلوغها[3].

لقد ظهر منطق أفلاطون كرد فعل على الانكار الكلي للعلم الذي مارسته الريبية السفسطائية. واذا كانت هذه الريبية السفسطائية قد انكرت امكان الفلسفة بوصفها علما، فان رسالة الفلسفة الافلاطونية تتلخص في تأسيس هذا الامكان الضروري بالنسبة لها. وبالطبع فانه اذا كان كل علم موضوع شك – وهو ما يقول به السفسطائيون – كان من الطبيعي أن لا توجد أية حقيقة تكون موضع اتفاق بين الناس. ودفعاً لكل ارتياب في القيمة الموضوعية للحقيقة، كان أفلاطون مضطراً للتقدم نحو المثال الخالص ليجعل الحقيقة مستقلة عن كل

---

(1) Husserl, E. , formal and Transcendental logic, Tr. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, the hague, 1969, P. 2

(2) Ibid., P.1

(3) Ibid., P.1

ما هو فردي أو حسي. فهدف جدل المثل الخالصة — عند أفلاطون — او منطقه، او نظرية العلم، جعل العلم نفسه يوجه ممارسة لاول مرة مستخدما تلك المعايير العقلية الخالصة أو "المثل"، التي لا يمكن اعتبارها — بحال من الاحوال — نتاجا تجريبيا استقرائيا لعلوم الوقائع. وبانجاز هذه المهمة يكون الجدل الافلاطوني قد ساعد الى حد كبير في خلق العلوم وفي الكشف عن معقولية المصدر الذي تستمد سائر العلوم معقوليتها منه[1].

هكذا استطاع أفلاطون لأول مرة في تاريخ الفلسفة وضع أول نظرية خالصة في العلم، حتى ليمكننا القول بان مثال المثل يقترب كثيراً من النظريات الحديثة، خصوصاً نظرية الكثرة*. التي كان لها أثر كبير في فلسفات عديدة، منها فلسفة هسرل نفسه[2].

نظرية العلم عند أرسطو

ان المنطق الذي أوجدت أصوله معارك الجدل الافلاطوني ضد السفسطائيين ما لبث ان تبلور في التحليلات الارسطالية متخذا صورة نظرية منهجية حققت من النجاح ما حققته الهندسة الاقليدية نفسها. وما ينبغي الاشارة اليه هنا هو انه لا يصح الاستدلال منذ ذلك على ان هسرل يتفق مع كانت Kant في القول بأن هذا المنطق مكتمل تماما. ومع ذلك فهو يؤكد ان أية نظرة الى التراث

---

[1] Ibid., pp. 2F

* تطورت نظرية الكثرة على يد الرياضي جورج كانتور بين عامي 1874 ـــ 1897. وقد اعترف بها الرياضيون فرعاً مستقلاً هاماً على الرغم من معارضة معظمهم لها حتى التسعينيات من القرن التاسع عشر. ويمكن استخلاص تطوراتها ـــ في أسسها وتطبيقاتها ـــ من موسوعة العلوم الرياضية المعاصرة. ومن المسلم به اليوم أن الرياضيات المعاصرة — في كليتها تقريباً ـــ يمكن استخلاصها من مصدر واحد هو نظرية الكثرة وبين المنطق فهي علاقة حميمة. أما النزعة المنطقية Logicism عند راسل ـــ على سبيل المثال ـــ فتعتبر الرياضيات امتداداً للمنطق، كما تعتبر نظرية الكثرة الصلة الرابطة بينهما".

"The encyclopedia of philosophy", Editor Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. Inc., New York, 1972, Vol. V., Article Logic.

أما نظرية الكثرة عند هسرل فهي علم ينشئ النماذج الضرورية للنظريات ويستقصي علاقاتها الواحدة منها بالأخرى.

Set: Farber, M., the foundation of phenomenology, P. 144.

[2] حنفي (د. حسن) : الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية، صفحة 47

الفلسفي — وحتى الى الجهود المنطقية الحديثة المتسمة بالتشويش — تبين ان للمنطق الصوري قوة لا تقهر. وعلى الرغم من تلك الصور الشائكة التي ألصقها الكثيرون بالمنطق الصوري، فانه من غير الممكن — فيما يرى هسرل — التخلي عن مضمونه. وعلى الرغم من ان المعنى الخالص لصوريته قد ظل دائماً غير متميز، فلقد كان هذا المنطق المحاولة التاريخية الاولى التي تطلعت الى بناء نظرية علم كلية، نظرية تنصب على الشروط الضرورية لكل علم ممكن[1].

أما الشرط الاساسي الذي لا بد من توافره كي ما يكون العلم ممكنا، فهو ان يكون علماً برهانياً او استدلالياً. ولقد بين أرسطو — على سبيل المثال — ان اليقين الذي تمتاز به قضايا الرياضة ونظرياتها، راجح الى كونها علماً برهانياً[2].

يحتاج العلم البرهاني في قيامه — كعلم — الى نقاط ابتداء: أسس او مبادئ يبدأ منها برهان قضاياه ونظرياته. وهذه الاسس أو المبادئ قليلة العدد، أهم ما يميزها استحالة برهنة أي منها بواسطة العلم الذي يتخذ منها نقاط ابتداء أو أسسا له[3].

والمبادئ صنفان، فمنها ما هو مشترك بين العلوم جميعا، كالمبادئ الاولية الثلاثة: الهوية، عدم التناقض والثالث المرفوع، ومنها ما هو خاص بكل علم على حدة شأن التعريفات والبديهات والمصادرات التي تعتبر المبادئ الاولى في الرياضة والتي تقيم عليها كل نظرياتها على صورة نسق استدلالي. أما اثبات صحة هذه المبادئ وشرعيتها فأمر لا شأن للرياضة او لأي علم جزئي آخر به البتة وفقا لنظرية العلم الارسطالية[4].

حلل أرسطو في تحليلاته الاولى، الاجراءات المنطقية في العلم الاستدلالي — والذي يسميه ايضاً بالبرهاني Apodictic — وذلك كما تصوره الرياضيون الاغريق في أيامه. العلم الاستدلالي عنده، مثله مثل الهندسة، يقوم على

---

[1] Husserl, E., formal and transcendental logic, pp. 7F

[2] أفندي (محمد ثابت): فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1969، ص43

[3] المرجع نفسه، ص 43 – 44

[4] المرجع نفسه، ص 43 – 44.

مبادئ بينة بذاتها يدعوها بمبادئه الخاصة، وليتحقق هدف البرهان لابد من نقل البينة، خطوة فخطوة من المبادئ الخاصة حتى آخر نتائجها الممكنة. أما كون المبادئ الخاصة بينة في ذاتها، فهو ما يجعل النظريات واضحة، فالمبادئ الخاصة أعظم وضوحاً من النظريات Theorems التي استنبطت منها، وذلك بفضل مبدأ يمكن تسميته: بمبدأ "سمو العلة" Eminence of the cause ووفقاً لهذا المبدأ فان الهيئة Quality التي تكون قد ظهرت في نتيجة ما، لابد من ان تكون اسمى في الدرجة، في علة تلك النتيجة. مثال ذلك: ان السبب الذي يجعل أمرئ ما يحب شيئاً ما، لابد من ان يكون هذا السبب محبوبا لديه أكثر من الشيء نفسه. ولما كنا نعرف ونعتقد بفضل هذه المبادئ فانه حري بنا — من باب أولي — ان نصدق بها أكثر من النتائج المستنتجة بالاستناد اليها. وأكثر من ذلك فاننا اذا استطعنا البرهنة على المعرفة برهنة صحيحة، ينتج عن ذلك بالضرورة، ان العلم البرهاني ينبثق من قضايا صادقة، أوليا، وبشكل مباشر، تتصل بالنتائج وسابقة عليها. وهذه القضايا هي المبادئ الخاصة بالبرهان، وبدونها لايوجد القياس، ولايوجد البرهان من ثمة، وبالتالي لايوجد العلم نفسه. أما ضرورة النظريات راجعة الى ضرورة مقدماته[1].

لتبسيط ذلك يمكن تحليل نظرية العلم أو البرهان الارستطالية الى أربع قضايا أساسية:

1- توجد مبادئ لا تقبل البرهنة بطبيعتها، ولكنها مع ذلك أولية ومباشرة، وهذه هي المبادئ الخاصة في مختلف العلوم البرهانية.

2- ان ضرورة المبادئ الخاصة ناشئة عن كونها بينة بذاتها.

3- تنتقل البينة الذاتية الموجودة في المبادئ الخاصة الى النظريات بوساطة البرهان.

ومن الممكن ان نضيف قضية رابعة لم يذكرها ارسطو صراحة ولكنها لازمة عن القضايا السابقة:

---

[1] Rougier, L., “the relativity of logic”, philosophy and phenomenological research, Vol. II, (2 December 1941) pp. 137F

4- عندما يتحول البرهان الى نظرية فان صفة المبادئ الخاصة – وهي كونها بينة بذاتها – يصبح من الممكن للقضية المتضمنة في هذه النظرية ان تنفصل عن برهانها، لتكون قضية صادقة بذاتها، شريطة ان يكون المرء متأكداً من صحة استنباطه لها من المبادئ الخاصة[1].

الا ان نظرية أرسطو في العلم لا تكتمل الا بالميتافيزيقا أو الفلسفة الاولى من حيث هي علم بالمبادئ الاولى اطلاقاً. وذلك راجع الى ان العلوم الخاصة عاجزة عن تبرير أسسها ومبادئها الخاصة دون ان تقع في دور فاسد في التعريف او في البرهان أو في تسلسل لا ينتهي. وبالطبع فانه لابد من اخضاع تلك المبادئ لفحص دقيق، تلك المبادئ التي تتبناها العلوم الخاصة دون ان تبرهن عليها او تعرف شيئاً عن صحتها، لذلك كانت مهمة الميتافيزيقا الارستطالية او الفلسفة الاولى القيام بدراسة هذه المبادئ والبرهنة عليها وربطها بعضها ببعض ومحاولة توحيدها. فالميتافيزيقا – بهذا المعنى تقدم لنا معرفة من أرفع مستوى، معرفة يعجز اي علم آخر عن القيام بتكاليفها. والواقع ان الميتافيزيقا الارستطالية هي ما يصطلح اليوم على تسميته بـ "البحث التأسيسي" Foundational research[2].

يدرس أرسطو في بحثه التأسيسي مبادئ الطبيعة خصوصاً. أما مبادئ الرياضة فلم تحظ الا باليسير من اهتمامه، فلقد اكتفى – شأن استاذه أفلاطون بمحاولة البرهنة على استحالة قيام الطبيعة على مبادئ الرياضة كرد على فيثاغورس Pythagoras وأتباعه[3]. والملحوظ ان فيلسوفاً ككانت Kant يقدم البحث في الرياضيات على البحث في الطبيعيات بخلاف ما فعل أرسطو. وتفسير ذلك ان الرياضة – في نظر كانت – تفترض الشرطين الصوريين الضروريين لتصور الطبيعيات وهما: الزمان والمكان، في حين جعل أرسطو موضوعات الرياضة – وهي الاعداد والاشكال – مستخلصة بالتجريد من المحسوسات

---

[1] Ibid., P. 138.

[2] Beth, W., "Critical Epochs in the development of the theory of science", British journal for philosophy of science, Vol.I(1950), P.29.

[3] Ibid, P. 29.

القائمة في الزمان والمكان[1]. فالميتافيزيقا – كما يفهمها أرسطو – تبحث في المبادئ الاولى للعلم. وانطلاقاً من هذا التصور فقط، أصبح بوسع كانت الحديث عن "مبادئ ميتافيزيقا للعلم الطبيعي"، وجوس Gauss عن "ميتافيزيقا الرياضة"، وكورنو Cournot عن "ميتافيزيقا الحساب اللامتناهي"[2].

ان الاجوبة التي قدمت للمشكلات الاساسية المتصلة بمبادئ العلوم وأصولها أجوبة مختلفة جداً. ولقد استطاعت بعض النظريات الحديثة، ان تتجاوز او ان تلغي أقساماً كبيرة من نظرية الاستقراء الارسطالية فيما يرى الكثيرون. أما رأى أرسطو القائل بضرورة انطلاق العلم من عدد محدد من المفاهيم والمسلمات الاساسية، فمما لم تستطع أية نتيجة من نتائج البحث العلمي ان تعد له أو تدحضه، بل ظل مقبولاً على الدوام. وما أفكار ديكارت الفطرية، وحقائق ليبنتز الاولية، وأحكام كانت التأليفية القبلية، مضافاً اليها قانون العلية والمفاهيم والمسلمات الاساسية في الرياضة والمنطق التي درج المناطقة على اعتبارها مندرجة في المبادئ الاولية الا استمرار لنظر أرسطو، او صور متعددة لفكرته الاساسية[3].

لقد بينت محاولات برهنة مصادرات Postulates اقليدس Euclid انه لا فارق بين ان نقبل مصادرته الهندسية كواحدة من القضايا الاولية، او ان نقبل أية قضية أخرى مكافئة لها منطقياً. وما يترتب على ذلك هو انه لا وجود لمعنى مطلق مرتبطاً بخصائص معرفة او غير معرفة من حيث انطباقها على المفاهيم المبرهنة او غير المبرهنة. فاذا كان مفهوم ما غير معرف، او قضية ما غير مبرهنة في نسق ما من التعريفات، او في نسق ما من القضايا، فانه من الممكن لهذا اللامعرف – في نسق آخر، او في نظام آخر – ان يعرف، او للقضية نفسها ان تبرهن من جديد. كما يبين الشرح الاستدلالي لنظرية اقليدس ان انساقاً لا متناهية من المفاهيم والقضايا الاولية تكون كلها ممكنة اذا كانت متكافئة. ومن

---

[1] ابراهيم (د. زكريا): كانت أبو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة 1963، ص81

[2] Op. Cit., P. 30

[3] Ibid, pp. 32 F

هنا نظر بيانو Peano الى النقطة Point والقطاع Segment بوصفهما تصورين أوليين، واتخذ بيريه Pieri من النقطة Point والحركة Movement نقطة بدء له، واما بادو Pado ، فالنقطة Point والمسافة بين نقطتين distance of two points . وكل هذه الانساق متكافئة منطقياً، أي انه من الممكن استنباط مجموع القضايا نفسه منها جميعاً. واما اذا تساءلنا عن مفهوم غير معرف، او عن قضية غير مبرهنة – دون تخصيص ذلك بنسق معين من التصورات أو القضايا – كنا ازاء سؤال لا معنى له، شبيه بالسؤال عن سكون او حركة الجسم في الحالة التي لا نكون فيها قد حددنا نقطة مرجعية. هل يعني ذلك كله ان لا وجود للمفاهيم الاشد بساطة، ولا وجود للمفاهيم الاولية، ولا وجود من ثم للقضايا البينة في ذاتها، وبالتالي لا وجود للقضايا الاولية[1].

اذن الم يعد من الضروري رفض قضية أرسطو المعرفية الاولى، خصوصاً بعد ظهور عدد من الهندسات اللااقليدية، وهي: "ان يبتدئ العلم من عدد محدد من المفاهيم والمسلمات الاساسية"؟ يجيب المنهج الاكسيومي على هذا السؤال بالنفي. فهو عندما يعالج المفاهيم الاولية المكونة للنظرية بوصفها رموزاً تخلو من أي معنى حدسي، أو كمتغيرات رمزية فارغة من أي مضمون، وتتميز بأنها متساوية بالزامنا بقبول العلاقات المنطقية القائمة بين البديهيات، متخذة صورة دالات القضايا Propositional Functions التي ليست بالصادقة ولا بالكافية بل تستمد صدقها او كذبها من القيم المختلفة لمتغيراتها، أي انها تستند الى التأويلات المختلفة للرموز غير المعرفة المتضمنة فيها[2]. فالرموز غير المعرفة هي نقطة البدء بها هنا. ثم ان تأويلنا لهذه الرموز هو الخطوة التالية في تحليل هذه الدالات. وبذا تظن قضية أرسطو الاساسية قاعدة تستند اليها الانساق المنطقية الرياضية المعاصرة وعت ذلك أم لم تعيها[3].

ومهما قيل عن منطق أرسطو فان هسرل يرى ان فضل ارسطو الاكبر

---

(1) Rougier, L., "the relativity of logic", pp. 139 F

(2) Ibid, pp. 140 F

(3) Ibid, pp. 142 F

يرجع الى أنه قد وضع أسس المنطق الصوري، خاصة منطق القضايا. وهو بدون شك أول تفكير منطقي منظم عرفه التاريخ. الا ان هذا المنطق ظل ناقصا اذ لم يتعد كونه مقدمة لاقامة علم عقلي، كما انه ظل منطقاً للانساق دون ان يصبح منطقاً للحقيقة. أضف الى ذلك أنه لم يتحول الى رياضة شاملة الامر الذي جعل منه العصر الحديث مطلباً أساسياً له[1].

أما أثر الفلسفة الارسطالية، وخصوصاً الميتافيزيقا والمنطق على فكر هسرل، وبوجه خاص فيما يدعوه هسرل "منطقاً خالصاً" Pure Logic فأمر نؤجل الحديث عنه حتى الفصل الاخير من هذا البحث.

تقوم نظرية أرسطو في العلم على القضايا الثلاث التالية: "لابد لكل علم من أن يكون استدلالياً، وأن يبتدئ من مبادئ بينة بذاتها، وأن يكون ذا أساس تجريبي". ولكن ما ان أطل القرن السابع عشر — أو قبل ذلك بقليل — حتى تبين بوضوح صعوبة تحقيق هذه المسلمات الثلاث مجتمعة في كل العلوم. ومن هذا التاريخ، بدأ التمييز بين نموذجين علميين مختلفين، احدهما يعمل وفقا لمسلمات الاستدلال، والآخر يتخذ من التجريب نقطة ابتداء له. أما الاخير فقد شكك في قيمة المنطق الارسطي بصفة عامة وفي نظرية القياس بصفة خاصة ورأى أصحاب هذا الاتجاه انه من غير الممكن لهذا المنطق أن يسهم في اكتشاف القوانين العلمية، فضلا عن البرهنة عليها. فوضع فرنسيس بيكون F. Bacon قواعد الاستقراء الجديد التي أسهمت في تقدم العلوم التجريبيةالى حد كبير[2]. أما الاول فقد كان اتجاها صورياً رياضيا بدأ في الوقت نفسه الذي نشأ فيه المنطق الاستقرائي. وقد نحا هؤلاء بمنطقهم نحوا رياضياً محقاً[3]. فقد كانوا يرون رد العلوم الى جملة مبادئ أو مبدأ أول ليكون بوسعهم بعد ذلك استنباط كل العلوم والمعارف من هذا المبدأ الاول، بحيث تكون جميعها فروعاً للحكمة الكلية عند ديكارت[4]. لقد حاول هؤلاء الفلاسفة اصطناع منهج أشبه ما يكون

---

[1] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية، ص 48.

[2] تاركسي (الفرد): مقدمة للمنطق ولمناهج البحث في العلوم الاستدلالية، ترجمة الدكتور عزمي اسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، ص5.

[3] المرجع نفسه، ص 5.

[4] Husserl, E., Formal and transcendental logic, P. 4

بمنهج الرياضة، لكن حدود تطبيقاته لا تقف عند الرياضة وحدها، بل تمتد الى كافة موضوعات المعرفة[1].

وهكذا كان على الفلسفة ان تختار بين ان تكون علماً عقلياً، او علماً تجريبياً، مما أدى الى تيارين هما : التيار العقلي، والتيار التجريبي. أما العلم العقلي فقد ظل يبتدئ من مبادئ واضحة، ويتقدم بالاستدلال المنطقي الدقيق، فكان بذلك على صلة حميمة بأرسطو، وأما العلم التجريبي فيبدأ من المعطيات الحسية. ويعتبر بيكون Bacon ، لوك Locke ، هيوم Hume ، وأخيراً جون ستيوارت مل J. S. Mill ممثلين كلاسيكيين للاتجاه التجريبي في الفلسفة الحديثة، اما ديكارت Descartes وملبرانش N. Malebranche ، واسبينوزا B. Spinoza، وليبنتز G. Leibniz فممثلون للتيار العقلي الذي افتتحه ديكارت[2].

الميتافيزيقا : نقطة البدء في نظرية العلم عند ديكارت

ما هي الفروض التي يمكن اتخاذها نقطة بدء، وكيف سنختار المبادئ التي يمكن انطلاقاً منها، اعادة بناء العلم كله، وكيف يمكننا التثبت من صحتها وملاءمتها للفرض؟ تلك هي المشكلة التي تشغل الوعي الاوروبي منذ ديكارت. لقد كان هم ديكارت، الوصول الى نقطة ابتداء في الفلسفة، لا تقل يقيناً عن تلك التي توصل اليها أرشميدس. والكوجيتو هو نقطة البدء هذه في رأي ديكارت، لانه حقيقة أولى، يمكن بالاستناد اليها إعادة بناء الفلسفة والعلم على أسس يقينية لا تقل عن يقين الهندسة نفسها[3].

انطلق ديكارت من الشك في بحثه عن اليقين، مبينا انه من الممكن للحواس أن تخطىء في تمييز ما يعرض لها، وللعقل ان يخطىء في استدلالاته. بل مضى الى افتراض وجود شيطان ماكر أو روح خبيث يضلله دائماً، فلا يكون بالتالي

---

[1] المرجع السابق، ص 7

[2] Beth, W., "Critical Epochs in the development of the theory of science", pp. 41F.

[3] Pivcevic, E., Husserl and phenomenology, Hutchinson university library, London, 1970, P. 20.

قادراً على التمييز بين شيء وآخر، ومن يدري فلربما لم تكن اليقظة الا استمراراً للحلم، فالانسان مضطر للشك في كل شيء، ولكنه في هذه الحالة من الشك، يجد شيئاً يقاوم الشك ويتأبى عليه. وما دام الانسان يشك، فانه يستطيع الشك في كل شيء، ماعدا شكه. ولما كان الشك تفكيراً وكان من يشك يفكر، ولما كان التفكير وجوداً، كان من يشك موجوداً. وقد صاغ ذلك ديكارت بعبارته الشهيرة: "أنا أفكر اذن أنا موجود"[1].

فالفلسفة تبدأ بالميتافيزيقا، أو الفلسفة الاولى. وليست الفلسفة الا دراسة الحكمة، لا بمعنى البصر والبصيرة، بل باعتبارها "معرفة نظرية كاملة"، لا بتلك المعاني التي يجدها كل شخص في نفسه بدون تأمل، وليست هي المعارف المكتسبة من التجربة، بل هي المعرفة بالمبادئ والعلل الاولى التي يمكننا ان نستنبط منها كل ما تمكن معرفته. وما هذه المبادئ الاولى الا الميتافيزيقا الديكارتية نفسها. واذا ما استطعنا وضع الميتافيزيقا، استطعنا ان نستنبط منها سائر ما عداها[2]. فالكوجيتو أو الأنا أفكر هو نقطة البدء في الميتافيزيقا الديكارتية.

لقد بين ديكارت في مقدمة كتابه "المبادئ" ان الفلسفة واحدة غير مجزأة ولا يجوز تصورها منسقة الا استجابة لداعي اليسر والسهولة. أما قسمها الاول، فالميتافيزيقا، وتشمل مبادئ المعرفة وجميع المعاني الواضحة البسيطة التي نجدها في أنفسنا. أما قسمها الثاني، فالميتافيزيقا، لا يجوز النظر فيه الا بعدد التمكن من الكشف عن المبادئ الصحيحة للاشياء اللامادية. وبالاجمال الفلسفة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذوعها الفيزيقا، واما ما يتفرع من الجذع، فهو سائر العلوم الاخرى. وبذا تكون الميتافيزيقا هي المصدر أو اللوغس الذي يمدنا بالمبادئ الاولى للأشياء. وأما مهمة الفيزيقا فتنحصر في تطبيق هذه المبادئ على شتى ظواهر الكون[3].

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، القاهرة 1966، ص 67.

[2] ديكارت (رينيه): التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1966، ص67.

[3] أمين (د. عثمان): ديكارت، طبعة سادسة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1969، ص 281 – 282.

ولكن ماذا عسى ان تكون هذه الميتافيزيقا؟ أهي علم الوجود بما هو موجود كما عرفها أرسطو؟ أي: العلم بالخصائص الجوهرية للوجود. يرفض ديكارت هذا التصور للميتافيزيقا، لان الوجود لم يعد هو المشكلة الاساسية في الفلسفة، وانما "متى يسوغ لنا اثبات الوجود؟" لذلك فقد انصرف اهتمام ديكارت الى الذات التي تعرف وتثبت الوجود، اكثر من اهتمامه بالموضوع المعروف، او بما يمكن ان يعرف ويكون موجوداً[1]. ومع ذلك فان الميتافيزيقا هي أشد العلوم يقيناً، ولابد من التيقن من صحتها، قبل الشروع في التثبت من صحة بقية فروع العلم، أو فروع الفلسفة الاخرى[2]. وما ذلك الا لان العلم الحق انما يتألف مما تمتلكه الذات من أفكار تكشف عن الوضوح والتمييز، ذلك النوع الذي لا يتحقق الا في الافكار الرياضية والهندسية. لكن الوضوح والتميز لا يكفيان، اذ لابد من ان يكونا مرتبطين بالاشارات الموضوعية الخارجية لهذه الافكار. لذا قرر ديكارت: ان ما هو مدرك بشكل واضح ومتميز، لابد ان يكون حقيقيا بالاعتماد على الصدق الالهي، فهو الذي يضمن وجود العالم الخارجي، ومطابقة تصوراتنا لما فيه من أشياء[3].

اذا كانت الفلسفة واحدة او العلم واحداً، فما هو المنهج الذي يكفل للعلم وحدته؟ ما هي الوسيلة التي سنتقدم بوساطتها من الحدس الديكارتي الاول "أنا أفكر"، بقصد معرفة آخر حقيقة يمكن للانسان معرفتها؟ واذا كان العلم واحداً اليس من الضروري ان يكون ذا منهج واحد، لا يصح للفيلسوف ان يطبق سواه في كل خطوة يخطوها في البحث عن الحقائق الجديدة؟ قبل كل شيء يرفض ديكارت ان يكون الاستقراء منهجاً للفلسفة او العلم، لانه لا يصل الا الى حقائق جزئية، ان جمعت الفت وحدة مهلهلة مزعومة لا ندري لها يقيناً[4].

لقد أراد ديكارت الاستعاضة عن المنهج التجريبي بمنهج رياضي على اعتبار أن التفكير الرياضي هو التفكير المنتج حقا. وبذا يكون الاستنباط الرياضي هو

---

(1) ديكارت (رينيه): تأملات في الفلسفة الاولى، ص. 9 - 10.

(2) المرجع نفسه، ص. 10.

(3) Gurwitsch, A. , " Husserl's theory of the intentionality of consciousnessin Historical perspective". P. 35.

(4) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة ص. 63

الذي يمد العلوم بوحدتها، وهكذا اعتبر علم الكائنات الحية امتدادا للفيزيقا، والفيزيقا امتدادا للميتافيزيقا، أو تطبيقا للمبادئ الأولى[1]. وقد لخص منهجه ذاك في أربعة قواعد هي: البداهة، تقسيم المشكلات المراد حلها إلى مشكلات ابسط منها، ترتيب الأفكار وإحصاء جميع التفاصيل[2]. هذه القواعد الأربعة هي الصورة النهائية المبسطة للمنهج، أعني الحدس والإستنباط، ولقد بين ديكارت أنه لا توجد طرق مفتوحة لكي يصل الإنسان إلى معرفة حقيقية باستثناء الحدس البديهي والإستنباط الضروري. فأما الحدس فيمكننا من بلوغ مبادئ بينة: حقائق أولي تفرض نفسها على كل عقل متنبه، وإما الإستنباط فليس إلا حدساً مؤجلاً، لأن كل القضايا التي نستنبطها من قضايا أخرى ـ شريطة أن يكون الإستنباط صحيحاً ـ لا بد أن تكون قضايا صادقة بالضرورة. وليس الإستنباط إلا إجراءاً منطقياً يعبر عن عجز عقولنا عن بلوغ الحقيقة بنظرة واحدة، ندرك فيها النتائج في عين الوقت الذي ندرك فيه المبادئ[3]، فمنهج الفلسفة الحقة منهج حدس إستنباطي توصل إليه ديكارت بملاحظة العمل الذهني في الرياضة. فقد لاحظ أن فيها استدلالات صحيحة لا نجدها في غيرها من العلوم. لذلك فإن من أتقن التفكير الرياضي أصبح مؤهلاً للبحث في كل الحقائق الأخرى، لأن منهج الفكر واحد في كل العلوم[4]. لذلك جاءت الفلسفة الديكارتية مطبوعة بطابع رياضي لا يخفى على أحد. والميتافيزيقيا الديكارتية ـ من حيث هي النقطة الأرشميدية التي تصور ديكارت أن بمكنته إستنباط كل الحقائق منها، بعد أن جعل الأنا العارفة بمنحاة من كل شك وارتياب ـ محاولة للوصول إلى تلك اللغة أو ذلك اللوغس الكفيل بالقضاء على كل شك وارتياب، بقصد تاسيس العلم أو الفلسفة الشاملة[5].

---

(1) د. قاسم (محمود): المنطق الحديث ومناهج البحث، الطبعة السادسة، دار المعارف بمصر، القاهرة 1970، ص. 37- 38.

(2) المرجع نفسه، ص 38

(3) Rougier, L. , Relativity of logic", P. 138

(4) ديكارت (رينيه): تأملات في الفلسفة الأولى، ص 10 ــ 11.

(5) إبراهيم (د. زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، مكتبة مصر، القاهرة 1968، ص 341.

يرى هسرل في اكتشاف ديكارت للوعي، وجعله الأنا بمنحاة من كل شك، أهم ما استطاع ديكارت فعله في كتاب "التأملات في الفلسفة الأولى". فنحن نصبح على ثقة من وجود قطعة الشمع عندما نراها ونلمسها ونسمع صوت سقوطها إلى آخره، كما أننا نستخدم في إدراكها ملكات أخرى خصوصاً ما اسماه ديكارت بملكة فحص العقل Inspection of the mind. إن اقتناعنا بوجود موضوع كقطعة الشمع، يفترض مسبقاً أن نكون مقتنعين بوجود العمليات الذهنية التي ندرك بها كل الموضوعات وجوداً فعلياً. إن تحليل ديكارت لإدراك قطعة الشمع، يفصح بوضوح عن ضرورة رد الموضوع إلى الوعي، أي إلى أفعال الوعي التي تظهر الموضوعات من خلالها، كما أن الوعي - في تحليل ديكارت - شرط ضروري لإدراك الموضوعات. ولربما بدا قولنا: انه لا يمكننا التعامل مع الموضوعات بأية طريقة إلا بالتعامل الفعلي معها، وأن هذا التعامل يشير إلى فاعليات وعمليات ذهنية، قولاً ليس أكثر من مصادرة على المطلوب. إلا أن ما قد يبدو هنا مصادرة على المطلوب، هو في الواقع، كشف عميق وخطير جداً، لأنه يعبر عن استبصار في طبيعة الوعي باعتباره الوسيلة الكلية لبلوغ كل ما هو موجود[1].

يرى هسرل انه ليس من الممكن فقط المضي إلى ما وراء عبارات ديكارت، بل وإلى ما وراء مقاصده الحقيقية أيضاً، إذ من المستطاع إشتقاق برنامج الفينومينولوجيا الإنشائية Constitutive Phenonenology نفسه، من الوعي الذي اكتشفه ديكارت. والحق أن ما اعتبره هسرل الباعث الأساسي في تفكير ديكارت لم يكن - في الواقع - أكثر من وسيلة يقصد بها الوصول إلى غاية محددة، إلى إرساء قواعد صحيحة لعلم جديد للفيزياء، وهو ما ورثنا عنه الكثير من الصعوبات. لان العالم - كما تصوره ديكارت في علمه الفيزيائي الجديد - ليس هو العالم كما هو معطى لنا في خبرتنا اليومية، فهذا العلم الجديد يقتضي صياغة عالمنا بمصطلحات رياضية، الأمر الذي يفسر - في رأي هسرل - عجز ديكارت وخلفائه عن الإنتفاع بكشفه للوعي. ولذلك فإن الفلسفة

---

(1) Gurwitsch, A. , "Husserl's Theory of the intentionality of consciousness", pp. 26 –28.

الديكارتية تستمد أهميتها ودلالتها - وفقاً لتأويل هسرل - من التطورات اللاحقة التي كانت نقطة الإنطلاق لها، من بعد في الفلسفة الحديثة[1].

يؤكد هسرل باستمرار أن ديكارت وخلفاءه قد عجزوا عن تحقيق مقصد الفلسفة الحديثة الأساسي. والسيكولوجيا، أو نظرتهم السيكولوجية إلى الوعي، علة من أهم العلل التي حالت دون ذلك. فقد نظروا جميعاً إلى الافعال والعمليات العقلية نظرتهم إلى العمليات الطبيعية تماماً[2]. لذلك لم يكن بد له من التقدم إلى الرد الترنسندنتالي Transcendental Reduction، وإلى القول بأن قصدية الوعي، هي الصفة الأساسية التي تميزه عن كل ماعداه، تجنباً لخلطه بالحوادث الطبيعية، أو بالعناصر السيكولوجية، ولكن بعد أن طهر مفهوم القصدية من كل اثر للنفسانية قبل ان يأخذها عن برنتانو[3].

ومن الأسباب الأساسية التي اعاقت ديكارت عن تحقيق مقصد الفلسفة الحديثة، وقوعه في الثنائية، بل إن الثنائية الديكارتية هي المسؤولة - ولو جزئياً - عن ظهور ما سيدعى في التطور اللاحق بالنفسانية Psychologism، يبرهن على ذلك هسرل في كتابه[4] "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية": إن فصل ديكارت بين النفس والبدن، الروح والطبيعة قد أدى إلى ظهور سيكولوجيا طبيعية جديدة على يد هوبز T. Hobbes المعاصر لديكارت، سيكولوجيا يصفها هسرل بأنها سيكوفيزيقية إنتربولوجية. وهسرل محق في رأيه هذا، إذ لما كان موضوع العلم هو الجسم، كان كل علم علماً تجريبيا بالضرورة فيما يرى هوبز. والنتيجة المنطقية لذلك أن يتخذ من الإحساس مبدأ، وهو ما صنعه بالفعل. أما الإحساس فعلى ضربين: ظاهر وباطن، فكل علم آتٍ من الاحساس، ولذلك نراه يحاول أن يرجع إليه، أو

---

[1] Ibid, pp. 28FF.

[2] Ibid., pp. 30F

[3] Loc. Cit.

[4] Husserl, E., Tc Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy, Trans. With an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, P. 62.

يفسر به كل الأفعال والعمليات العقلية[1]. والواقع أن هذه الأفكار بجملتها ليست إلا الصياغة الأولى لأفكار لوك التي سيدفعها هيوم - فيما بعد - حتى نهايتها القصوى المتمثلة في إنكار مبدأ العلية. وبهذا يكون ديكارت مسؤولاً عن ظهور الإتجاه التجريبي بجملته، في الفلسفة الحديثة.

إلا أن هناك إتجاهاً عقلياً في الفلسفة الحديثة صدر عن ديكارت أيضاً، إستمر عند ملبرنش وسبينوزا وليبنتز، ثم في مدرسة فولف C. Wolf حتى كانط "الذي يعتبر نقطة تحول. ويرى هسرل[2] أن روح هذا الإتجاه العقلاني الجديد الذي وضع اسسه ديكارت - تتمثل في الإقتناع بإمكان تحقيق معرفة كلية بالعالم باستخدام مناهج شبيهة بالمناهج الهندسية Mos Geometricus. أما اهم ما يميز هذه المعرفة، فهي انها من طبيعة ترنسندنتالية. ولكنٍ في مقابل هذا الإعتقاد، وعلى النقيض من هذا العلم الجديد الذي ينحو نحواً ترنسندنتالياً، ظهرت التجريبية الإنجليزية كرد فعل ضده، على الرغم من أنها شديدة التأثر بالديكارتية نفسها. إن ظهورالتجريبية الإنجليزية، في مقابل الإتجاه العقلاني الديكارتي، مماثلٍ تماماً لظهور الريبية القديمة كرد فعل على الفلسفة العقلانية عند الإغريق قديماً. وما يهمنا هنا بشكل اساسي - نتيجة لأثره الكبير على علم النفس ونظرية المعرفة - هو نقد لوك للفهم واستمرار هذا النقد عند بركلي وهيوم. وأهمية هذا الخط من التطور راجعة - في نظر هسرل - إلى كونه جزء من المسيرة التاريخية الترنسندنتالية الديكارتية، رغم أن التجريبيين قد انتهوا إلى اتجاه نفساني زائف تماماً. وما كان ليقع شيء من هذا ابداً لو أن الترنسندنتالية الديكارتية - وهي ليست شيئاً آخر غير عودة الأنا إلى ذاتها - كانت على وعيٍ بنتائجها، فقد كان من شأن ذلك أن تكون ترنسندنتالية أكثر أصالة ووعياً بمعناها الحقيقي.

ومن المؤكد أن من عوامل نشوء التيار التجريبي كونه رد فعل على نسيان العالم، والقضاء على الأشياء، بعد ما اعتبرها ديكارت مكونة من مفهومين

---

[1] كرم (يوسف)/ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 52 ـ 53.

[2] Op. Cit., pp. 83 F.

رياضيين هما الحركة والإمتداد، وعلى نسيان التجربة الحية فيه. وقد اتخذ هذا الإتجاه فيما بعد صوراً عديدة، إتجاه طبيعي، شك، نسبية، ريبية[1].

"ولقد استمر الشعور الأوروبي بعد ديكارت يؤكد مأساته في هذين الخطين المتباعدين"، على الرغم من أن كليهما ذو أصول ارسطالية. فقد ظل الأول يبتدئ من مبادئ واضحة، ويتقدم بالإستدلال المنطقي الدقيق، والثاني تجريبي، يبتدئ في تحليلاته من المعطيات الحسية. ومن المؤكد أن هذين الخطين قد حرصت الأرستطالية - من قبل - على استبقائهم متحدين، في نظرية العلم لديها. لكن الديكارتية بما فيها من التمايزات الحادة، قد بعثرت ما جمعه أرسطو، وفصلت كل ما استطاع توحيده. على أن كل ذلك لا يغض البتة من شأن ديكارت - بحال من الأحوال - ومن أهمية الإنجازات التي حققها في مختلف فروع العلم، في العصر الحديث. وحسبنا أن نتذكر دائماً أن ديكارت هو الأب الشرعي للفينومينولوجيا، وللإتجاهين الرئيسيين في الفلسفة الحديثة.

إن كتاب التاملات لديكارت، هو الذي أوحى لليبنتز وغيره من الفلاسفة العقليين، بإمكان البحث عن علم عقلي للوجود ذي طابع كلي، بدعوته إلى الكف عن النظر إلى العالم الخارجي، إلى النظر التأملي في الأنا المفكرة[2].

بذا يكون ديكارت أول من حاول إرساء دعائم متينة لطموح الفلسفة الحديثة إلى أن تصبح لغة كلية، أو رياضة شاملة، أو مجموعة معادلات رياضية، الأمر الذي جعل منه ليبنتز هدفاً أساسياً لكل فلسفته.

فكرة العلم الكلي عند ليبنتز هي القمة التي انتهت إليها الفلسفة العقلية

إن الواقع، أو الجوهر المطلق موجود بشكل متميز، فعال، "موناد"، لا يقبل الإنقسام، يتغير أو يتطور بشكل مستمر، وهذا التغير المستمر الذي يوجد بفضله التمايز والهوية، لا يصبح مفهوماً إلا إذا نظر إلى طبيعة "الموناد" باعتبارها من طبيعة نفسية. لذلك فإن حياة "الموناد" ليست إلا تطوراً ذاتياً

[1] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، ص 48 ـ 49.

[2] Husserl, E., Phenomenology and the crisis of philosophy, p. 20.

متصلاً، يجري وفقاً لقوانين طبيعته الخاصة من جهة، ووفقاً لقوانين العالم العامة من جهة أخرى[1].

إن منظومة التمثلات التي تتطور في كل "موناد" هي بمعنى ما "ذاتية"، اي أن كل "موناد" يعتبر بمثابة عالم بالنسبة لنفسه ولكن منظومة التمثلات هذه موضوعية في الوقت نفسه، بمعنى أنه من الضروري أن يكون تطورها منسجماً بدقة، أو متسقاً مع الفكر الإلهي المطلق[2].

تتطور المونادات المتناهية بدرجات مختلفة وتتمتع كلها بحياة نفسية من نوع ما، إلا ان المونادات العالية هي وحدها التي تتمتع بوعي تأملي: "إدراك". ويقتضي هذا الوعي نوعاً من الوضوح والتميز في الإدراك. ومن طبيعة المونادات المتناهية أن يكون إدراكهما خاضعا لقانونين أساسيين هما: "قانون عدم التناقض" و "قانون السبب الكافي" Sufficient Reason، ولما كانت متناهية، كان كل تمثل تعالجه يتطلب أساساً أو سبباً لواقعية هذا التمثل، كما لو كانت شاعرة بهويتها الخاصة. ولذلك فإنه ما من تمثل يكون ممكناً بالنسبة لها، إذا كان يحتوي على تناقض. إننا في حاجة إذا أردنا إنتاج العلم أو بلوغه، إلى معالجة كل تمثل بوصفه حقيقة شرطية ترجع إلى أسس أو أسباب متمايزة أو متماثلة Identical[3].

كل الوقائع متماثلة بشكل مطلق، إلا أن هذا التماثل ليس بديهياً دائماً بالنسبة للموناد المتناهي، إن الإله فقط هو الذي يملك معرفة واضحة ومتميزة بكل القضايا، وتكون كل الحقائق بالنسبة له متماثلة. أما بالنسبة لذكاء الموناد المتناهي، فإن بعض الحقائق فقط تبدو له بينة، وأما حقائق الواقع، المعارف التجريبية فغامضة، وأما محاولة تتبعها إلى مبادئ مطلقة فمما لا يمكن تحقيقه بشكل تام، فقد لا يكون من الممكن بالنسبة للموناد المتناهي، بلوغ القوانين الأولى لكل الظواهر الواقعية[4].

---

[1] Adamson, R., A short history of logic, ed. By Sorley W. R., William Black — Wood and sons, London, P. 104

[2] Ibid, P. 104.

[3] Ibid., pp. 104 F

[4] Ibid, P. 105.

إن ما ينبغي تحليله في رأي ليبنتز هو الوعي الفردي للموناد، بقصد الوصول إلى علم كلي Scientia Generalis جديد تماماً، كان المنطق القديم قد أهمله كلية. فهم ليبنتز بناء منطق جديد يمكن اعتباره مرادفاً للعلم أو العلم نفسه. وبذا لم يعد المنطق يبغي السيطرة على العلم، أو يزعم أنه يعد له مناهجه، بل اصبح هو الذي يقوم بإنشاء العلم نفسه. والعلم، إما أن يكون لغة مكتملة، أو ترقيماً عاماً، وإما أن لا يكون شيئاً على الإطلاق[1]. فتحليل الوعي الفردي للموناد الذي حاول ليبنتز الوصول من ورائه إلى علم كلي ليس شيئاً إلا الأنا الديكارتي بعد أن تم نقله إلى نظام فلسفي جديد، ولذا يمكننا القول بأن مشروع ليبنتز هو الإمتداد الطبيعي لأفكار ديكارت عن العلم الكلي.

إن مأثرة ليبنتز الكبرى هي أنه أول من تنبه من بين الفلاسفة العقليين، إلى أن مبدأ عدم التناقض قاصر عن أن يكون أساساً صالحاً لتفسير معرفتنا بالقضايا المتصلة بالواقع. يوضح ذلك تمييزه بين نوعين من القضايا: تتعلق إحداهما بحقائق العقل Verites de raison ويمكن إثباتها بالإستبصار المنطقي في أساس قانون عدم التناقض، أما الأخرى فتتعلق بحقائق الواقع Verites de fait ويعتمد إثباتها على مبدأ السبب الكافي[2].

يرى ليبنتز أن خصائص العلم الكلي قابلة للإستنباط مباشرة من المبدأين الذين أشرنا إليهما: مبدأ عدم التناقض، ومبدأ السبب الكافي. ولا بد لهذا العلم الكلي، من أن يتولى اهتماماً كافياً لأنماط إستنباط المبادئ والنتائج، التي يستدل بواسطتها على المبادئ من مبادئ، أو من الوقائع المعطاة. ولما كانت العلاقات المنطقية، هي علاقات الهوية، وعدم التناقض، كان لا بد لصور الإستدلال، أن تكون هي الأنماط العامة لترابط الحقائق الأولية البسيطة والتي لا تكون ممكنة إلا وفقاً لمبدأ عدم التناقض[3].

---

[1] النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، الطبعة الثانية، منشأة المعارف، الإسكندرية 1963، ص 32 ــ 33.

[2] خليل (حامد: مفهوم التجربة عند "كانت"، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، مايو 1974، ص 44 ــ 45.

[3] Adamson, R., a short history of logic, P. 105

ومن المعروف أن ليبنتز قد أعجب بالتأليفات الرياضية، فحاول البحث عن قوانين أو تأليفات مماثلة لتستخدم في الفلسفة، عن طريق استخدام المعاني الأولية البسيطة، والرمز لها بإشارات، ثم تعيين جميع التأليفات الممكنة لهذه الأوليات، والرمز لها بإشارات على طريقة تعيين الأضرب الممكنة في القياس الإقتراني*، ليتمكن بالحساب من البرهنة على صدق القضية أو كذبها[1]. فالأسس الرياضية هي القواعد التي يبني عليها ليبنتز علمه الكلي، لذلك يمكن القول بأن روح الفلسفة الديكارتية لا تزال توجه وتقود مشروع ليبنتز. وأن هذا المشروع نفسه ليس إلا محاولة لتطوير الفلسفة الديكارتية من جهة، وخطوة على الطريق الطويل الذي اجتازته الفلسفة منذ أفلاطون في كفاحها لان تكون علماً.

قسم ليبنتز العلم الكلي إلى قسمين أساسيين:

1 ـ الفن التركيبي، أو التوحيدي، أو مجموع العمليات التي يسمح لنا باستخدامها بالوصول إلى نتائج مركبة من حقائق، أو وقائع معطاة. وهذه العمليات هي التي تكون ما يدعى"بالحساب العام" Mathesis Universalis، بالإضافة إلى البرهان الرياضي والقياسي.

2 ـ الفن التحليلي أو الإرتدادي: وهو يبتدئ من الوقائع المركبة، وأما مهمته، فتنحصر في معرفة المبادئ أو المعطيات التي تركبت منها تلك الوقائع[2].

أما الفن الأول وهو ـ الحساب المنطقي ـ فقد توسع به ليبنتز وضمنه الأقسام التالية:

أ ـ بسط المبادئ Statements of principles، في أبسط صورة لها.

---

* يقسم المناطقة العرب القياس إلى قسمين رئيسيين: استثنائي واقتراني. فإذا كانت عين النتيجة أو نقيضتها مذكورة في القياس بالفعل، سمي استثنائياً، وإن لم تكن عين النتيجة ولا نقيضتها مذكورتين بالفعل بل بالقوة، سُمي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء.

أنظر: د. بدوي (عبد الرحمن)، المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1968، ص 104.

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 127.

[2] Op.Cit., P. 106

ب ـ تقديم القوانين العامة التي يكون إتحاد الوقائع أو المبادئ ممكناً وفقاً لها.

ج ـ القيام بعرض كل صور الإتحاد Combination ، أو الإرتباط الممكنة.

د ـ إستخدام مجموعة محددة من الرموز ما دامت الوقائع ، والمبادئ ، وأنماط الإتحاد كلها خاضعة لقوانين رمزية منبثقة من القوانين التي يكون الإتحاد ممكناً وفقاً لها[1].

أما إذا ابتدأ البحث من التجربة او حقائق الواقع فإن عمل التحليل لا ينتهي ابداً. فالإرتداد إلى الشروط الأولى غير متناه من الناحية العملية. ولا يكون لتعيين المعطيات أو المبادئ الضرورية ، في مثل هذه الحالة ، إلا قيمة إحتمالية. ومع ذلك يظل من الممكن تقييم هذه الإحتمالات وفقاً للقواعد المتضمنة في الفن التركيبي ، فيصبح منطق الإحتمال جزءاً مكملاً للنظام المنطقي كله[2].

أما هسرل فينظر إلى ليبنتز على أنه واحد من الفلاسفة العظام ، ويصرح هسرل نفسه بأنه يستلهم في تصوره للمنطق أفكار ليبنتز. ولعل أعظم أفكار ليبنتز ـ في نظر هسرل ـ هو جعله المنطق والرياضة يؤلفان علماً واحداً. إذ كان يطمح إلى تطوير منطقه هذا بحيث يصبح نظاماً نتحقق فيه الدقة الرياضية ذاتها ، أو رياضة شاملة وهو الهدف الذي وقف عليه ليبنتز كل جهده كما يرى هسرل. وعلى الرغم من أنه قد مضى على حدوث ليبنتز وقت طويل فإنها ما تزال ذات قيمة كبيرة بالنسبة للرياضة الصورية والمنطق الرياضي ، وما ذلك إلا لأن ليبنتز كان سابقاً على عصره كما يقول هسرل[3]. وفوق ذلك يثني هسرل على ليبنتز لقوله بضرورة توسيع مجال المنطق بحيث يصبح مشتملاً على نظرية الإحتملات الرياضية ليستفاد منها في ميدان المعرفة التجريبية ، ولكونه كذلك الأب الحقيقي لنظرية الكثرات The ory of manifolds ، ذلك النظام المرتبط إرتباطاً صميمياً بالمنطق الخالص[4]. ولقد بلغ إعجاب هسرل بليبنتز حداً جعله يقول في

---

[1] Adamson, R., a short history of logic, P. 107

[2] Ibid, P. 106.

[3] Husserl, E.: "logical Investigations" (trans. By J.N. finalay), 1970 – London Routhedge and Kegan Paul - New York: the humanities press, P. 220.

[4] Loc. Cit.

تلخيص موقفه منه "كل ذلك يجعلنا نقول أن ليبنتز يتصور المنطق الخالص كما نتصوره نحن[1]".

بذا يكون الإتجاه العقلي - في بحثه الدائب عن جعل الفلسفة علماً - قد بلغ منتهاه عند ليبنتز، إلا ان الصورة لا تكتمل إلا إذا القينا نظرة على الإتجاه التجريبي الذي ظهر كرد فعل على الإتجاه العقلي.

تجريبية لوك: موقف هدام من العلم

لقد وجدت السيكولوجيا الطبيعية التي وضع اصولها هوبز كإستجابة للثنائية الديكارتية، وفصلها بين الروح والطبيعة، والتي تكفلت بأن تبتدئ من الإحساس الذي جعله هوبز ظاهراً وباطناً - إمتدادها الطبيعي في سيكولوجيا لوك، التي اتخذت صورة نظرية معرفة طبيعية، هدفها: "تطبيع Naturalization " كل ما هو من طبيعة نفسية. وقد انتقل هذا الإتجاه - عن طريق جون لوك - إلى كل الفكر الحديث وحتى يومنا هذا. فالعقل، أو الصفحة البيضاء، الذي تأتي إليه المعطيات الحسية وتذهب، شبيهة في مجيئها وذهابها بتعاقب الحوادث في الطبيعة. ومع أن لوك لم يدفع هذا الإتجاه حتى نهايته، فإنه انتشر بسرعة عجيبة، وكأنه القدر المشؤوم بتاريخ الفلسفة كله[2]. ولقد نشأ عن ذلك ريبية متناقضة، جعلت من نفسها خصماً للنزعة العقلانية وللرياضة والفيزياء، بل حاولت سلخ الشرعية نفسها عن المفاهيم الأساسية في تلك العلوم بدعوتها للمفاهيم الرياضية خيالات أو صور Fictions سيكولوجية. ومن بعد دفع هيوم هذه الريبية حتى نهايتها، فحاول استئصال أنموذج الفلسفة العقلانية كله من الوجود. ومما يضفي أهمية اكبر على نقده، إنه لم يكن موجهاً إلى الفلسفة الحديثة وحسب وإنما إلى فلسفة الماضي كذلك، وإلى الصيغة الأصلية لمهمة الفلسفة بوصفها علماً موضوعياً كلياً[3].

---

[1] Loc. Cit.

[2] Husserl, E., the crisis of European sciences, P. 63

[3] Ibid., pp. 63F, 67

مع لوك وجد لأول مرة في تاريخ الفلسفة ضرب من التفكير يقول: إن التجربة هي المصدر الوحيد لكل ما لدينا من افكار. وقد أقام زعمه هذا على مقدمتين أساسيتين، الأولى قوله: إن الفهم البشري ليس ميتافيزيقيًا، ويتجلى ذلك في نقده للأفكار الفطرية عند العقليين، ورفضه لنظرية الوحي عند اللاهوتيين. الثانية: محاولة إكتشاف القوانين السببية التي تتحكم في حدوث الحالات العقلية، مما يبين أن لوك يقصر المعرفة على ما نستمده من اتصالنا الفيزيقي بالعالم الخارجي عن طريق حواسنا فحسب[1].

رفض لوك أن تكون المعرفة الإنسانية أولية في العقل، أو فطرية فيه وسابقة على كل تجربة، معارضاً بذلك للعقليين، ولا سيما ديكارت الذي قال بوجود الأفكار الفطرية، عندما قرر وجود معرفة أولية. وأهم ما يميز الأفكار الفطرية عند ديكارت أنها غريزية، لا يستفيدها الإنسان من التجربة، بل مما لديه من مقدرة على الفكر فقط. إن أية فكرة تتولد في الذهن ترجع إلى مصدر واحد ـ في نظر لوك ـ هو الخبرة أو التجربة Experience. والإنسان يولد عقله أشبه ما يكون بصفحة بيضاء لا وجود فيها لمعاني أولية، أو افكار فطرية. وإذ يبدأ في الإحساس يأخذ في تكوين أفكاره عن الإنطباعات الحسية المختلفة التي تكون الحواس قد نقلتها إليه ونقشتها فيه. فالعقل يستمد كل خبراته ومعارفه من التجربة. يقول لوك موضحاً ذلك: " إذا سألنا سائل عن شخص ما، متى بدأ يفكر؟ فلا بد أن يكون الجواب: حالما بدأ يحس" وبذلك يكون الإحساس سابقاً على التفكير وما من شيء في العقل إلا وسبق وجوده في الحس[2].

يأبى لوك التسليم بوجود مبادئ فطرية أو غريزية كالهوية وعدم التناقض التي تتكون الأفكار وفقاً لها. والتجربة نفسها تؤيد هذا الرفض في رأيه. فلو كان ثمة وجود لأي افكار فطرية أو غريزية، لانتفت الحاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والتجربة. ولو كانت تلك المبادئ فطرية ـ كما يزعم العقليون ـ لكان جميع الناس يعرفونها. ولكن التجربة تثبت أن قلة من المثقفين الذين يعرفونها.

---

[1] خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 62 ــ 63.

[2] إسلام (عزمي): جون لوك، دار المعارف بمصر، القاهرة 1964، ص 31، 35، 44.

بل لقد مضى لوك إلى حد التساؤل عن فائدة هذه المبادئ، التحكم بأن المر ليس هو الحلو؟ في حين أن إدراك معنييهما كافٍ لتبين عدم الملائمة بينهما، دون اللجوء إلى المبدأ القائل: "يمتنع أن يكون الشيء غير نفسه"[1].

يقول لوك بوجود نوعين من الأفكار: بسيطة، ومركبة، أما الفكرة Idea فهي موضوع العقل اثناء التفكير، بل هي كل ما يوجد في عقل الإنسان اثناء عملية التفكير. فهي مادته الوحيدة التي تسمح له بأداء وظائفه الفكرية[2]. أما البسيطة فتنشأ عند الإنسان عن طريق ملاحظة الموضوعات الخارجية التي تقوم الحواس بنقل الإنطباعات الحسية عنها، عن طريق تأثيرها المباشر على عضو الحس، فتتكون بذلك الأفكار المتعلقة بالصفات الحسية، كالصلابة والحرارة إلى اخره. والتفكير أو "التأمل الذاتي" وهو ملاحظة الذهن لعملياته الباطنية. وأما العمليات الإستدلالية التي يقوم بها فتصبح هذه العمليات بفضلها أفكاراً في الفهم[3].

الأفكار البسيطة طوائف ثلاث[4]:

1 ـ المعاني أو الأفكار التي تصلنا عن طريق الحواس مباشرة، أو نتيجة لإصطدام عضو الحس بها مباشرة مثل: الصلابة والبرودة والخشونة.

2 ـ الأفكار المدركة إدراكاً باطنياً، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والإنتباه والإرادة.

3 ـ الأفكار المدركة بالحس الباطن والظاهر معاً مثل معاني الوجود والوحدة، والعدد.

يمكننا هنا أن نلمح الطابع السيكولوجي في فكر لوك بشكل واضح. يكفي

---

(1) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 145 ـ 146.

(2) إسلام (عزمي): جون لوك، ص 56

(3) خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 64.

(4) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146.

لإثبات ذلك أن ننظر في تفسيره لبعض الأفكار التي يعتبرها بسيطة. فالوجود والوحدة معنيان يثيرهما فينا كل إحساس خارجي وكل فكرة نفسية. والدوام معنى ناشئ عن ملاحظة مضى الزمن في تعاقبه بين معانينا. والعدد ينشأ عن تكرار الوحدة " ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحراراً، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سبق[1]". وبمقتضى ذلك تكون المعرفة ما نعتقد، والإعتقاد أمر شخصي بحت لا يصح اتخاذه معياراً للعلم، ولا يجوز اللجوء له في تقرير حقيقة من الحقائق على أنها كذلك، مما جعلنا نقول بأن لوك ـ في افكاره السابقة ـ على صلة بالسفسطائيين الذين اتخذوا من الإنسان الفرد مقياساً لوجود ما يوجد ومقياساً لعدم وجود ما لا يوجد. فيكون لوك نسبياً مثلهم، ويكون واحداً من كبار الذين مهدوا لظهور النفسانية في القرن التاسع عشر ما دامت الأخيرة تتخذ من الشعور الإنساني مقياساً تقيس به كل حقائق العلم والفكر.

ومن الواضح هنا أن قدرة الذهن الأولى هي أنه معد لتلقي المدركات، فهوسلبي Passive بإزاءها، وليس بوسعه إلا ان يتلقى الإنطباعات، وليس له إلا ان يدركها، مما يجعل الفهم ليس أكثر من مجرد مرآة عاكسة، تستطيع في أحسن أحوالها أن تعكس صورة ما إذا ارتطمت بها ذرات صورة معينة. فالتداعي والآلية كافيان ـ في نظر لوك ـ لتفسير أرقى العمليات العقلية[2]. فإذا تجمعت الأفكار في الذهن، فإنه يقوم بأفعال معينة فيها لتتكون لديه الأفكار المركبة Complex[3]. فالنفس هنا فاعلة، وصانعة لهذه المعاني وهي طائفتان:

1 ـ طائفة يؤلف الذهن فيها المعاني البسيطة في معنى واحد كالإنسان.

2 ـ وطائفة يؤلف الذهن فيها بين معاني بسيطة لتشير إلى أشياء متمايزة، كالإضافة التي يجمع فيها بين معنى الإبن ومعنى الأب في البنوة[4].

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146.

[2] خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 64 ـ 65.

[3] المرجع نفسه، ص 65.

[4] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146.

وهنا نلمس من جديد الآثر السيكولوجي في فلسفة لوك، وسيطرة آلية التداعي، فتعاقب الظواهر هو الأصل في كل ذلك لأنه يخلق بينها - في الذهن - علاقات تحمل على الإعتقاد أنه إذا وجدت ظواهر معينة وقعت اخرى. ولكن المشكلة عدم وجود أي سند من الواقع يحول بين التداعي وبين ان يكون مجرد توقي ذاتي، مما ينجم عنه فقدان مبدأ العلمية لكل فاعلية له بعد ان جعله لوك مرتبطاً بالتوقع الذاتي. ويصدق هذا التفسير السيكولوجي على معاني لوك الأخرى كاللامتناهي، التشابه، والتغاير[1].

لم يبق على الفلسفة والمعرفة مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة إلا أن تكتفي بالملاحظة وتنظم المعرفة بالإستقراء، وإن تكف عن البحث في المسائل الميتافيزيقية وتلغي المناهج العقلية، فذلك كله نتائج محتومة للمذهب التجريبي نفسه. ولئن كان لوك لا يزال يعتقد بفاعلية للذهن ولو جزئية، فإن من الفلاسفة الإنجليز من سيضم المذهب التجريبي إلى نهايته القصوى، فيفسر الفكرة بتداعي الأفكار تداعياً آلياً[2].

يبقى أن نبين أنه مهما زعم لوك أن التجربة هي أصل كل الأفكار، فأن الطابع العقلي الصرف يظل واضحاً في بعضها. ففكرة الجوهر تنشأ عن افتراض وجود داعم أو حامل للصفات الحسية التي تنقلها الحواس عن الأشياء. والله والأرواح والأجسام أنواع ثلاثة للجواهر. وفكرة العلاقة، فكرة عقلية يعترف لوك بأنها ليست متضمنة في الوجود الواقعي للاشياء، وإنما هي شيء غريب أو منضاف إليها، ويرى أنها ترتد إلى الأفكار البسيطة[3].

صحيح أن الطابع العقلي واضح في بعض أفكار لوك، خصوصاً أفكاره عن الجوهر. ولكن لوك جعل من العقل مشكلة أو مجموعة من المشكلات السيكولوجية مما أدى به إلى الوقوع في الريبية، او إلى نوع جديد من اللاادرية Agnosticism، تمتاز بأنها لا تنفي إمكان العلم كلية - كما هو الحال في الريبية

---

(1) المرجع نفسه، ص 147.

(2) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 150.

(3) خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 65 ــ 66.

القديمة ، بل تعترف ، من حيث المبدأ - بوجود الشيء في ذاته ، أو أنها تفترضه على الاقل. وقد جعلت علمنا الإنساني يستند كلية إلى تمثلاتنا ومفاهيمنا التي يكون بوسعنا بالإعتماد عليها إجراء إستدلالات تمتد إلى ما هو طبيعة ترنسندنتالية ، لكنها تقرر في الوقت نفسه أننا غير قادرين إلى بلوغ تمثلات حقيقية للأشياء في ذاتها ، لأن تمثلاتنا لا تعبر عن ماهيتها ، وقصاراها أن تعبر عما هو قائم في روحنا وحسب[1]. والروح عند لوك وخلفائه شيء مكتف بذاته ، إنه شيء ما ، أو مكان معزول ، أو صفحة بيضاء تكتب عليها الطبيعة ما تشاء ، بإرسالها المعطيات الحسية المتعاقبة إلى الذهن ، دون ان يستطيع فعل شيء فيها. ومما يزيد في أهمية لوك أن المعطيات الحسية ، والحس الظاهر والباطن ، التي قال بها جميعاً ، قد سادت علم النفس ونظرية المعرفة حتى يومنا هذا ، فيما يرى هسرل[2].

لقد فشلت سيكولوجيا المعرفة تماماً - في رأي هسرل[3] - إبتداءاً من لوك ، حتى من حيث هي بحث سيكولوجي خالص. إلا أن الإخفاق الأعظم الذي عانى منه هذا الإتجاه ، كان في ميدان نظرية العلم الفلسفية* ، وذلك راجع إلى عجز لوك وخلفائه عن التمييز بين البحث السيكولوجي والبحث الترنسندنتالي في المعرفة. لذلك فقد انحدروا بالمشكلات الأساسية المرتبطة بنظرية العلم ، أو ذات الطابع الفلسفي إلى مستوى سيكولوجي وإنتربولوجي وتجريبي.

يرى هسرل[4] أن سذاجة لوك وتناقضاته قد أدت إلى تطور سريع في التجريبية ، وإلى وجود إتجاه لا عقلاني تماماً. ولقد استمر اتباع التجريبية

---

[1] Husserl, E., the crisis of European sciences, pp. 85F

[2] Ibid, P. 85

[3] Husserl, E. formal and transcendental logic, P. 14

* المنطق الخالص عند هسرل نظرية تحليلية للعلم يهتم بمقولات المعنى الخالص ومقولات الموضوع الخالص. مهمة المنطق الخالص استقصاء القوانين الكامنة في هذه المقولات. بذا يكون المنطق الخالص نظرية تحليلية للعلم وليس نظرية فلسفية له. أما النظرية الفلسفية للعلم فهي المنطق الترنسندنتالي و لم يضع هسرل هذا المنطق إلا في عام 1929 في كتابه المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي.

Pivcevic, E., Husserl and phenomenology, pp. 36F

[4] Husserl, E., the crisi of European sciences, P. 89.

يتخذون من الروح الأساسي الذي لا يتطرف الشك إليه للمعرفة. وهذا الروح ليس سوى مجموع الإنطباعات التي يخلفها تعاقب الأشياء المادية على أعضاء الحس. من هنا نجد بركلي قد رد الأشياء المادية التي تظهر في الخبرة، او في التجربة الطبيعية إلى تركيب المعطيات الحسية، ولا يقبل إلا الإستدلال الإستقرائي الذي لا يفسر في النهاية إلا بترابط الأفكار المتولدة عن المعطيات الحسية وتداعيها.

ومن بعد بركلي دفع هيوم بهذا الإتجاه حتى نهايته عندما اعتبر كل مفاهيمنا وتصوراتنا خيالات أو أوهام fictions. فالعدد والمقدار والشكل الهندسي والرياضة بعامة كلها أوهام او خيالات يمكن تفسيرها جميعاً تفسيرا سيكولوجياً، اي بالإحساسات الباطنة، وتداعي الأفكار وترابطها[1].

ريبية هيوم: إفلاس العلم والفلسفة

لقد كانت مهمة هيوم مهمة سهلة، إذ لم يكن عليه إلا أن يخضع موقف لوك لنقد سلبي، خصوصاً بالنسبة لأفكار، كالجوهر والعلاقة والعلية، فهي أفكار يستحيل تبريرها - في نظره - تبريراً مقنعاً[2]. فدراسة هذه الأفكار وتكونها هي السبيل إلى فهم موقف هيوم من العلم فهماً حقيقياً.

تنقسم الأفكار عند هيوم - شأنها عند لوك - إلى بسيطة ومركبة. أما البسيطة منها فتتكون من الإنطباعات البسيطة،- فهي نسخ عنها تبقى في الذهن حتى بعد تلاشي الإنطباعات التي كونتها. وهي لا تختلف عن الإنطباعات التي كونتها إلا بالدرجة والشدة، لا بالطبيعة. ولما كان الإقتران مستمراً بين هذين النوعين من المدركات، ولما كانت الإنطباعات سابقة على الافكار كانت هي العلة في تكوينها[3]. فلكل الأفكار أصول حسية مصدرها الأشياء الخارجية واثرها على

---

(1) Ibid, P. 87

(2) Adamson, R., A short history of logic, P. 95.

(3) خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 70.

الذهن هو الذي يولد الأفكار. اما الأفكار المركبة فتتكون من الأفكار البسيطة بفعل قانون التداعي. والذهن بفعل العادة ينتقل من فكرة إلى أخرى رابطاً بينهما بفعل لا يدري هيوم عن طبيعته شيئاً، فتنشأ علاقات بين الأفكار. والكلية هي العلاقة الوحيدة التي أثارت اهتمامه، فهو يعتبرها أساس العلم الطبيعي. أما الافكار الأخرى كالجوهر فإنه ينكرها، بل لقد أنكر الجوهر الروحي واعتبر النفس حزمة من الإدراكات[1].

يسلم هيوم دون أدنى مناقشة بأن التجربة هي المصدر الوحيد لمعرفتنا. والتجربة هي ما تنقله أعضاء الحس، ثم تأملنا لعملياتناالعقلية أو استنباطنا لها. لكن التجربة لا تظهرني على ضرورة أو كلية، فالبرد يجمد الماء، ولكن ليس هناك علاقة بين البرد والتجمد. ولا يمكن استنباط الواحد منهما - بوصفه ضرورة منطقية - من الآخر. فالتجربة لا تظهرني إلا على أن B تتبع A في الحالات التي جربتها، ولكنها لا تقدم لي اية ضرورة تثبت بأن Bستتبع A دائماً. وأبين مثال على ذلك هو المستقبل، إذ ليس لنا تجربة به، فما الذي يضمن لي أن النار ستولد حرارة في الغد، لأن التجربة تبين لي أن ذلك صحيح في الحالات التي جربتها فقط. إلا أن هناك ملايين من حالات التجمد لم يجربها أحد. فكيف يحق لي أن أطلق حكماً على ما لم أختبره، لذلك أعتبر هيوم التجربة غير قادرة على ان تقدم كلية ولا ضرورة. ولما كانت التجربة عنده هي المصدر الوحيد لكل معرفة، ولما كانت العناصر الأساسية في العلية - الكلية والضرورة - لا توجد في التجربة، إستنتج من ذلك أن العلية وهم. ويفسر هذا الوهم بتداعي الأفكار. فقد اعتدنا أن نرى A متبوعة بـ B، فاعتدنا ربطهما معاً وكأن هناك ضرورة تضمن لي ظهور التالي كلما ظهر المقدم[2]. فالعلاقات كلها تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني، أي التشابه والتقارن في الزمان والمكان. وهذه القونين هي القوانين الأولية للذهن، تعمل فيه دون تدخل منه، فهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالنسبة للطبيعة. فهيوم يزيد على لوك أن ليس الذهن فعل

---

[1] المرجع نفسه، ص 70.

[2] Stace, W., the philosophy of Hegal, a systematic exposition, Dover publications, Inc., New york, 1955, pp. 35F

خاص بل قصر وظيفته على قبول الإنطباعات لتحصل المعاني فيه بشكل آلي بفعل قوانين التداعي[1].

أما العلوم الطبيعية فقيمها تابعة لقيمة علاقة العلية، لان هذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالإستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل إلا انها ليست غريزية في رأي هيوم، ولا مستفادة بالحس الظاهر أو الباطن أو بالإستدلال، ولذا فهي عديمة القيمة. كما أنها ليست مكتسبة بالإستدلال. فالفلاسفة يزعمون أن للشيء الذي يظهر إلى الوجود علة، وإلا كان علة نفسه أو معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب في رأي هيوم، اي استحالة إستبعاد البحث عن العلة، بينما يتعين عليهم أولاً البرهنة على ضرورة العلة قبل الإحتجاج ببطلان وضعها في الشيء الذي يظهر إلى الوجود، أو في العدم. وعلى هذا فمبدأ العلية غير لازم عن مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور شيء دون رده إلى علة[2]. فإذا كان مبدأ العلية موضع شك ويستحيل تبريره عقليا فكيف يمكن بعد ذلك القول بوجود العلم؟ وهل العلم إلا قدرة العقل على رد الظواهر إلى عللها، وهل للفلسفة كلها من أفلاطون على امتداد تاريخها إلا مطلب واحد: هو صياغة مجموعة مبادئ يمكن للإنسان لو ابتدأ منها أن يزعم أنه في المستطاع إقامة الطبيعة على هيئة نسق منطقي يسري فيه العقل أو المعقولية من مقدماته حتى نتائجه. فإذا كان هيوم ينكر الصلة حتى بين الظواهر الجزئية، ويتشكك في قيمة الترابط بين البرد والتجمد، كان بوسعنا القول ان فلسفته تعتبر مسئولة عن أضرار هامة حالت بين الإتجاه العقل وبين محاولة الإستمرار في مشروعه الأساسي الذي ابتدأه ديكارت في "تأملاته في الفلسفة الأولى".

لم يكتف هيوم بالحجج السابقة التي سقناها في دحض العلية، بل يضيف إلى ذلك: إن معنى العلة ومعنى المعلول معنيان متغايران ويستحيل أن نعلم معنى المعلول من معنى العلة، أي يستحيل على العقل أن يجد المعلول في العلة

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 174.

[2] المرجع نفسه، ص 174.

المفترضة، لأنه مختلف عن العلة ولا يمكن اكتشافه فيها. كل ما هنالك أن شيئاً ما كثر بعده وقوع آخر، حتى أصبح حضور الأول يجعلنا نفكر في الثاني، فعلاقة العلية تنحل إلى علاقتي التشابه والتقارن، وما هي إلا عادة فكرية من نوعهما، وإما ما يزعم لها من ضرورة فمرده إلى أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. بذا لا يعود من وجود لحقائق ومبادئ ضرورية ولا تعود العلوم الطبيعية إلا إقتناعات ذاتية وحقائق نسبية يولدها تكرار التجربة[1].

لا يمكن القول بأن هيوم قد قضى على موضوعية العلم من خلال تشككه في قيمة العلية وحسب، بل إن قوله بان النفس مجموعة من الإنطباعات أمر أشد خطراً من سابقه، فهو يقول: "إنني كبقية الناس، لست إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة[2]". يقول أيضاً: "من جهتي، عندما أحاول الدخول إلى صميم ما أسميه ذاتي، فإنني اقع مصادفة على هذا الإدراك أو ذاك، البرد أو الحرارة، النور او الظلمة، الحب او البغض، الألم أو السرور، ولكنني لا استطيع القبض على ذاتي في أي وقت دون إدراك، كما أنني لا الاحظ أي شيء غير الإدراكات[3]". ولما لم يكن من وجود لأية فكرة دون انطباعٍ سابق، ولما لم يكن لدينا انطباع يقود إلى القول بأن للنفس وجوداً مستقلاً ومتميزاً ودائماً، كان كل ما يمكن قوله عنها: إنها حزمة من الإدراكات الحسية المختلفة، تتابع بسرعة لا يمكن تصورها وتستمر في حركة دائمة[4]. فإذا كانت الذات العارفة ليست أكثر من ذرة في تغير وتحرك مستمر فمن أين يمكن ان يكون للعلمِ واحداً، بل كيف يمكن الزعم بأن ما يحدث عنه هيوم ذاتاً أو نفساً أو عقلاً من حيث المبدأ؟ وباختصار فقد وضع هيوم كل شيء موضع الشك فكيف لفكرة العلم أن تنجو من هذا التشكك بعدما جعل الأنا المفكرة نفسها موضع شك؟

---

(1) المرجع نفسه، ص 175.

(2) Gurwitsch, A., "Husserl's theory of the intentionality of consciousnes in historical perspective", P. 19

(3) Loc, Cit.

(4) خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 70 ــ 71.

إن تبني هيوم لنظرية الأفكار الديكارتية واتخاذه موقفاً غير تمثيلي يؤدي إلى جعل العقل محدوداً بحالاته، أي أن خبراته وحالاته هي المعطاة له على نحو مباشر. وبعبارة أخرى فإن الموضوع المباشر للمعرفة هو هذه الحالات العقلية[1]. وهنا نجد أنفسنا مضطرين للتساؤل عن الطريقة التي يفسر بها هيوم الشعور بهوية الموضوع، طالما أن الإنطباعات تتوالى عنه، وطالما أننا لا ندرك إلا انطباعاتنا التي لها طابع الزوال والتلاشي؟ يجيب هيوم على ذلك: إننا عندما نتلقى إنطباعات متماثلة في فترات متقطعة، فإن المخيلة تفزع إلى أن تعزو وجوداً مستمراً للموضوعات يسميه "وهم الهوية[2]". فإذا كان العقل لا يعرف إلا حالاته فكيف يستطيع الحكم بأن للموضوعات المقابلة لها أي وجود؟ ويمكن تعميم ذلك على معرفته بالآخرين، فينتهي بذلك إلى الأنا وحدية Solipsisn واستحالة العلم نتيجة ذلك. وإذا كانت هوية الموضوع لا تخرج عن كونها وهماً من صنع الخيال فكيف يمكن لنا التثبت من ان هذا الموضوع هو عين ذاته؟ وهل يمكن للعلم أن يدرس اي موضوع أو ظاهرة ما لم يكن فيه ثباتاً نسبياً على الأقل؟ وفوق ذلك فإن لآراء هيوم السابقة نتيجتين تؤكدان إستحالة بناء العلم على اي تصور تجريبي للمعرفة. الأولى: إن هيوم يأخذ بتفسير سيكولوجي ذري للمعرفة. فهذه الإنطباعات أو المدركات التي تتكون الأفكار منها، لا تكون معرفة ما دمنا ننفي كل إيجابية للعقل. والثانية: إن تفسير هيوم للشعور بالهوية وللوجود المستمر للموضوعات الناشئ عن تعاقب الإنطباعات عن نفس الموضوع، تلك الإنطباعات التي لها طابع التلاشي والزوال بالمخيلة، تفسير يفترض مسبقاً ان المخيلة ملكة منتظمة، تعمل على نحوٍ واحد دون انقطاع، وأنها تستمد هذه القدرة من قوة إيجابية أغفلها هيوم تماماً او انه اساء فهمها، الا وهي العقل، فمن التناقض القول: أن المخيلة دون غيرها من الملكات تقوم بنفسها وتعمل على نحو واحد، وأن ما عداها من الملكات لا يمكن الركون إليه ولا التصديق بما يحرز من معرفة. ألا نكون بذلك نعرض

---

[1] Gurwitsch, A., "Husserl's theory of the intentionality of consciousness in historical perspective" P. 33.

[2] Ibid, pp.37 F.

حياتنا العقلية كلها للتمزق وفقدان وحدتها التي هي شرط كل معرفة؟

لذلك كان من الطبيعي أن يقرر هيوم بأن كل معرفة هي معرفة نسبية، وأن كل ما يمكننا فعله إزاء العالم الخارجي - من حيث هو مستقل عن إدراكاتنا - تكوين أفكار نسبية عنه، دون الزعم بأننا ندرك الموضوعات التي تشير إليها الأفكار[1]. كما أن تفسير هيوم للأفكار بالعادة والتداعي يؤدي إلى نتائج هامة منها أن لجؤه إلى المادة التي تمارس تأثيرها من خلال قوانين التداعي، إنما هي محاولة للوقوف بالشك عند حد معين بدافع سيكولوجي بحت تفرضه مجاراة الحياة الإعتيادية للناس. إلا أن هذه العادة ليست إلا عملية ذاتية. ثم إن موقف هيوم من العلية يؤدي إلى تجريد العلم من اي أساس موضوعي له، فيكون بذلك قد قضى على البنيان التجريبي من أساسه[2].

لقد كان لفلسفة هيوم أثر كبير على تاريخ الفلسفة من بعده. ويكفي أن نشير إلى كل من كانط وهسرل اللذين اتفقا على ان لاسبيل إلى إنقاذ أسس العلم إلا إذا نجح الفيلسوف في دحض ريبية هيوم التي جعلت العقل نفسه مستهدفاً لخطر جسيم، تجلى في سلب الموضوعية عن اية معرفة عقلية. وهسرل يعترف بأن هيوم قد نجح في القضاء على كل ميتافيزيقيا تقليدية، لكنه يخالفه في قوله: إنه لا يوجد في المظاهر Appearances اكثر من المظاهر نفسها، وأنها لا تكشف عن شيء آخر سواها. أما هسرل فإنه يجد في المظاهر كل المعرفة التي يريدها، بل إنه يعتبرها معرفة مطلقة، وذلك لأن الظواهر هي الطريق إلى معرفة الماهيات. فالمينومينولوجي يبتدئ من ظواهر هيوم التي كانت لديه عديمة المعنى زاعماً أن منهجه الجديد يساعد في الكشف عن أسرارها، أي ماهيات الأشياء. وأما السبيل إلى هذه المعرفة فيتمثل في فحص الخبرات التي تعطى لنا بها الأشياء[3]. فنقطة إنطلاق هسرل وهيوم واحدة، إلا أن هسرل يتخطى هذه المظاهر بعملية السرد الماهوي ليضمن للمعرفة موضوعيتها، وليهيئ للعلم أسساً ثابتة يقينية لا يتطرق الشك إليها، على الأقل في نظره. ويرى هسرل أن هيوم لو استطاع

---

(1) خليل (حامد): مفهوم التجربة عند كانت، ص 80.

(2) المرجع نفسه، ص 96.

(3) Husserl, E., the crisis of philosophy, pp. 20F.

تخطي المظهرية Phenomenalism لكان واحداً من كبار الفينومينولوجيين. إلا أن بقاءه في مستوى الفلسفة المظهرية يجعل منه ابا للوضعية وللريبية الحديثة وللإتجاه النفساني[1].

فلسفة كانط: محاولة للتقريب بين الإتجاهين العقلي والتجريبي

لقد قامت محاولات جادة في المثالية الألمانية ترمي إلى التوفيق بين الإتجاهين العقلي والتجريبي، واوضح ما تكون هذه المحاولة في المثالية النقدية عند كانط، خصوصاً في تصوره للعلم الذي جعله مشروطاً بإمكان الأحكام الأولية التركيبية في الفيزياء والرياضة[2].

لقد انتهى هيوم إلى قصر وظيفة الذهن على القبول والتلقي، وتفسير الأفكار تفسيراً آلياً بشدة الإنطباعات وضعفها، وبقوانين التداعي[3]. ثم أنكر قانون العلية وكل قانون عقلي مستقل عن الحس، فكان بذلك فراغ الفلسفة وأفلاسها[4].

أما كانط فينطلق من الأسئلة التالية: ما هي المعرفة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما الذي يمكن معرفته؟ وما الذي لا يمكن معرفته؟ وهل للمعرفة أي حدود ضرورية؟ تلك هي الأسئلة التي كرس لها كانط كل فلسفته للإجابة عليها. وهي كما يقول: اسئلة طرحتها عليه فلسفة هيوم الريبية[5]. وما حاول هيوم تبيانه هو أن المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها معرفتنا كالعلية والهوية والجوهر، مفاهيم زائفة، ففكرة العلية مثلاً تنبغي أن تتضمن عنصري الكلية والضرورة. ولكن هل يمكن القول: إن هذا المفهوم مبرر، ويشكل وضعًا حقيقياً للواقع، وهل تصورنا الذهني للعلية مطابق للواقع أم أنه لا يخرج عن

---

[1] Husserl, E., The crisis of European sciences, P.88

[2] Beth, W., "Critical Epochs in the development of the theory of sciences" P. 345

[3] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 176.

[4] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، ص 49.

[5] Stace, W., the philosophy of Hegel, a systematic exposition, P. 34

كونه وهماً من أوهام العقل[1]؟ أما كانط فإنه لم يتشكك - حتى للحظة واحدة — فيما لفكرة العلية من أهمية مطلقة بالنسبة للعلم، بل أن العلم — في نظره — يفترضها مسبقاً، وإذن فإن إمكان كل معرفة متوقف على دحض حجج هيوم والرد عليها[2].

يعيب كانط على هيوم أنه لم يحل المشكلة إلا ليثير مشكلة جديدة ترجع بنا الى المشكلة نفسها "فإذا لم تكن العلية سوى عادة سيكولوجية — كما يرى هيوم — فكيف تنشأ المادة فينا ما دام هو نفسه يقرر بأنها تتطلب التكرار لتتولد لدينا أشياء لم تكن متماثلة فهي على الأقل متقارب بعضها من بعض. ولكن كيف أعرف أن تكراراً كهذا واقع في الطبيعة؟ ألا يلزم عن وقوعه أن تكون الطبيعة خاضعة لقوانين؟ ألسنا نفترض بذلك ما يطلب تفسيره[3]؟ تلك خلاصة لنقد كانط لهيوم ولعلها كافية لإلقاء ضوء على موقفه من التجريبية عموماً.

أما موقفه من الفلاسفة العقليين فيمكن الدخول إليه من رأيهم في الأحكام التحليلية. فهي تستند إلى مبدأ الهوية، لأن محمولاتها متضمنة في موضوعاتها، (أ) هي (أ) ومعنى ذلك أن الأحكام التحليلية أولية سابقة على كل تجربة. ولذلك تصور الفلاسفة العقليون أن الضرورة التي تنطوي عليها الاحكام العلمية، راجعة إلى أنها جميعاً احكام تحليلية، فإستنبطوا من ذلك أن لا حاجة بالعلم إلى الإستعانة بالتجربة ما دام العلم بطبيعته أولي وكلي وضروري، وليس في التجربة كلية ولا ضرورة[4] إذن فقد فشل العقليون في إيصال الفكر إلى الواقع وفشل التجريبيون في إيصال الواقع إلى الفكر، فكانت مهمة كانط محاولة التأليف بينهما في فلسفة جديدة، تحاول إفناء الواقع بتصورات العقل وأفكاره وأخصاب العقل بما في التجربة من حياة وواقعية، فكانت الأحكام الأولية التركيبية هي الحل الذي قدمه كانط، في محاولة للتقريب بين العقل والتجربة. ومن الممكن تلخيص كل ذلك بعبارة كانط الشهيرة: "إن المفاهيم

---

(1) Ibid, P. 35.

(2) Ibid, pp. 36F.

(3) بوترو (إميل): فلسفة كانت، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972، ص 113

(4) إبراهيم (د. زكريا): كانت أو الفلسفة النقدية، ص 67.

بدون حدوث حسية جوفاء، كما أن الحدوث الحسية بدون مفاهيم عمياء"[1].

لقد إستمسك كانط بالعلم، ولكنه إشترط فيه تحقيق شرطين أساسيين: أولهما ان يكون ضرورياً كما أرادت له الفلسفة العقلية، لأن حشد الوقائع لا يكفي في بناء العلم، وثانيهما ان يكون واقعياً كما أرادت له الفلسفة التجريبية، إذ لا بد للعلم من أن يجد إمكان تطبيقه في التجربة، ومن هنا تستمد الأحكام التركيبية الأولية معناها والتي علق عليها كانط إمكان قيام العلم كله[2]. وبعبارة أخرى، لفلسفة كانط مهمة مزدوجة: الأولى تبرير العلم الذي إستهدف لخطر جسيم من جانب التجريبية، والثانية إنقاذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين. فالمطلوب إذن أن تبرأ فلسفته من الخطأ الذي وقع فيه التجريبيون والعقليون إلا وهو: القول أن بعض ملكات الذهن قادرة على إدراك الواقع في ذاته، ثم الإيمان بأن الأشياء تتبدى أمامنا بوصفها موضوعات قابلة للمعرفة وكأن المعرفة وليدة فعل الأشياء في الذهن، ومن هنا كانت ثورة كانت الكويزنيقية، فقلب الأوضاع بجعل المعرفة نتيجة لفعل الذهن في الأشياء لا العكس، وجعل من العقل المشرع الأول في الطبيعة، فهو الذي يركب التجربة وليست هي التي تركبه[3].

إن السؤال الذي نجد أنفسنا مضطرين لطرحه هو: إذا كان العقل هو الذي يركب التجربة فهل معنى هذا أنه قادر على بلوغ ماهيةالأشياء، أو الأشياء في ذاتها؟ يجيب كانط على ذلك بأن معرفتنا تظل مطلقة ما دمنا في نطاق التجربة الممكنة، وهي عنده "تطبيق أمثولات على ما تنقله لنا الحساسية". ولذلك فمن الطبيعي أن تكون معرفتنا مقصورة على الظاهر دون الشيء في ذاته. اما سبب هذه التفرقة فيرجع إلى أن المقولات أو صور الذهن قد فرضت على الطبيعة من قبلنا، مما يجعل التمييز بين الطبقة التي تبدو لنا على نحوها الأشياء، وبين طبيعة هذه الأشياء في ذاتها ضرورياً[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 84.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] إبراهيم (د. زكريا): كانت او الفلسفة النقدية، ص 16.

[4] المرجع نفسه، ص 108.

قدم كانط العديد من الأسباب لتبرير التفرقة بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته، منها:

لما كانت معرفتنا تستلزم مادة تزودنا بها الحساسية، وجب إفتراض وجود أشياء اخرى – غير الكائنات المفكرة – تكون هي العلة للمظاهر أو الإدراكات الحسية التي تستلزمها كل معرفة.

ليس من حقنا أن نفترض أن طريقتنا الخاصة في المعرفة هي الطريقة الوحيدة الممكنة، وإلا كنا كمن يتصور ان وجهة نظرنا على الأرض هي وجهة النظر المطلقة، وهو ما وقع فيه السابقون على كوبرنيقوس.

ومعنى ذلك أن كانط يسلم بأن "معرفتنا نتيجة ضرورية لطبيعتنا الإنسانية[1]". وليست العبارة الأخيرةٍ – فيما أرى – إلاّ تلخيصاً مكثفاً لجوهر النفسانية، فيكون كانط بذلك واحداً من الذين اسهموا – بوعي أو بدون وعي – في إندفاعاتها المدمرة في القرن التاسع عشر.

ولكن إذا أمكن إستبعاد الشيء في ذاته أو ما لا يمكن معرفته، ماذا يكون مصير الفلسفة الكانطية بأكملها، ومن ثم ماذا يتبقى لنا من محاولته التقريب بين الإتجاهين العقلي والتجريبي؟

قبل كل شيء يجب التمييز بين ما لا يمكن معرفته، وبين ما ليس معروفاً. فمن الممكن أن تظل مئات الأشياء غير معروفة بالنسبة لنا، لقصور أدواتنا على الأقل... إلخ. أما الشيء في ذاته فأمر مختلف عن ذلك كثيراً، فهو شيء خارج عن أية قدرة إدراكية في المعرفة الإنسانية. إنه شيء منفصل عنا ومنفصلون عنه، ولا يرجع ذلك إلى قصور في أدواتنا، وإنما إلى طبعة عملياتنا الذهنية نفسها. ذلك هو الشيء الذي تمتنع معرفته[2].

ولما كانت كل معرفة إنما هي معرفة تصورية Conceptual – كما يسلم كانط – كانت القدرة على تطبيق مفهوم ما على شيء ما هي المعرفة بهذا

---

[1] المرجع نفسه، ص 109.

[2] Stace, W., the philosophy of Hegel, a systematic exposition, P. 46

الشيء. والوجود مفهوم، والقول أن الشيء في ذاته "يوجد" معناه أننا نطبق مفهوماً عليه وتطبيق هذا المفهوم يعني أننا نعرفه. فالزعم بأن الشيء في ذاته "موجود" "قول متناقض"، وذلك لأن لنا معرفة به[1].

وبالطبع فإننا لا نكون قد فعلنا شيئاً ذا بال إذا قلنا أن بوسعنا معرفة وجود الشيء دون أن نعرف شيئاً عن طبيعته الخاصة، وذلك لأن الوجود جزء من الطبيعة كما أن طبيعة الشيء كامنة في المفاهيم التي تطبق عليه، والوجود واحد منها. ثم أن مجرد معرفة وجود الشيء دون أن يكون لنا أية معرفة أخرى به لا تسمح لنا بأن نقول – دون الوقوع في التناقض – إن الشيء في ذاته غير معروف من الناحية العملية، فكمية المعرفة ليست هي المشكلة. أما الشيء في ذاته فغير معروف على الإطلاق، وإذا كان لدينا أية معرفة به – مهما ضؤلت – فإنه لا يعود شيئاً في ذاته. فإذا كنا قادرين على تطبيق مائة مفهوم على شيء ما، فذلك يعني أن لنا معرفة كبيرة به نسبياً، وأما إذا كنا قادرين على تطبيق مفهوم واحد عليه، فذلك يعني أن لدينا الحد الأدنى من المعرفة به، ولكنه يظل معروفاً. فإذا سقنا قول كانط: إن الشيء في ذاته هو علة المظاهر Cause of Appearances، فإننا نكون بذلك نطبق مقولة أو مفهوم العلية[2]. بذا يكون مفهوم الشيء في ذاته قد إنهار تماماً بعد أن طبق عليه كانط مقولة العلية، ويكون بالتالي قد أخفق في تقريب العقل من الواقع، وفشل في التوفيق بين العقليين والتجريبيين.

إلا أن التساؤل عن اسباب هذا الإخفاق لا يقل أهمية عن الإخفاق ذاته. ويبدو أن حرص كانط الشديد على إقامة الأخلاق وتسليمه بأن نيوتن قد قدم الصورة النهائية للعلم، يفسران سبب هذا الإخفاق. ويبدو أن قول بوترو[3] كاف لإيضاح ذلك حيث يقول: امران قاما في ذهن كانط إعتبرهما حقيقتين لا نزاع فيهما وهما الأخلاق والعلم... وبدا له أن فكرة العلم الكامل قد حققها

---

[1] Loc. Cit

[2] Ibid, pp. 46F

[3] بوترو (إميل): فلسفة كانت، ص 14.

نيوتن. وإذن فالعلم من حيث أنه يثبت قوانين العالم الواقعي، ومن حيث أن له يقينا جازماً ملموساً قد نظر إليه كانط نظرة إلى حقيقة ثابتة. "فإذا كان نيوتن قد حقق فكرة العلم نهائياً فما الذي بقي لكانط ليفعله؟ ألا يسمح لنا ذلك بالقول: أن رسالة الفلسفة الكانطية لم تعد تأسيس العلم بل تأسيس الأخلاق ما دام نيوتن قد ضمن للعلم اعلى درجات اليقين، ومن ثم لم يعد للفيلسوف — إذا أراد قول شيء ما في العلم — إلا أن يلتمس لفيزياء نيوتن مبررات نظرية وحسب؟ الا يتحتم على الفيلسوف بعد ذلك أن يكرس حياته للبحث في الأخلاق وتعليم الناس أفضل الأساليب في الحياة؟ وإذا كان الأمر الوحيد الذي يقول كانط أنه على يقين منه هو "واجبنا"، إلا نستطيع القول بأنه كان يعرف مسلمات العقل العملي قبل نشر كتابه "نقد العقل العملي"، إذا كان كل ذلك صحيحاً، ألا نعود قادرين على الزعم بأن الفلسفة الكانطية قد تخلت عن مهتمها في بناء العلم حتى قبل أن تشرع بها، فكان من نتيجة ذلك أن استمرت الإتجاهات التجريبية في النماء والحياة على حساب المذهب العقلي، مما كان له أخطر النتائج واحدة منها على الأقل: نشوء النفسانية كامتداد للتجريبية الإنجليزية؟

النفسانية

يميل التفكير الحديث إلى الأخذ بتفسير الكمي بدلاً من التفسير الكيفي. وديكارت هو أول من بدأ هذه الثورة عندما استبدل بالتفسير الكيفي التفسير الكمى في الفيزياء. وما لبث هذا الإتجاه ان إمتد إلى بقية العلوم، فلم تعد المعادلات الكيمائية إلا معادلات رياضية، بل لقد سرى إلى علوم الحياة، ومن بعد إلى العلوم الإنسانية نفسها، فأصبح علم النفس ياخذ بالتفسير الكمي في كثير من أقسامه، خصوصاً في علم النفس التجريبي[1].

والواقع أن هذا الإتجاه كله ثمرة من ثمرات إستقرار المنهج التجريبي في القرن

---

[1] بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1968، ص 250.

التاسع الذي أثبت جديته وخصبه بحيث اصبح من الممكن وصف ذلك القرن بأنه عصر الإنتصارات العلمية. بل لقد اصبح المنهج التجريبي مثلاً يحتذيه كل فكر يطمح إلى أن يكون علماً. ولا غرو فقد إستطاع هذا المنهج تخليص الفكر الأوروبي من كثير من وجهات النظر الذاتية العالقة به بمحاولته تحويل كل ظاهرة طبيعية إلى ظاهرة حسية تدرس في المعمل وتقاس ويمكن التوصل إلى قانونها. ولذلك فإن البعض ينظر إلى المنهج التجريبي بإعتباره أهم المكتسبات، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، التي حققها الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة حتى الآن[1].

لقد أغرى التقدم الذي احرزته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي الباحثين في العلوم الإنسانية بتطبيق هذا المنهج على علومهم. فخرج علم النفس التجريبي من معامل الفيزيولوجيا على يد فونت. وإعتبر دوركايم **Durkkeim** الظاهرة الإجتماعية شيئاً يقبل الكم والقياس. وإعتبر ليفي برويل دراسة العقل فرعاً من علم الإجتماع، والأخلاق دراسة للعادات والأعراف، فاحاله بذلك فرعاً من علم الإجتماع أيضاً. ومن المؤكد أن العلوم الإنسانية قد حققت بعض التقدم نتيجة لتبنيها المنهج التجريبي، إلا أن أزمة العلوم الإنسانية – وهي بالدرجة الأولى نتيجة لتطبيق المنهج التجريبي فيها – قد أخذت في الظهور. فسرعان ما تبين أن الظاهرة الإنسانية ليست كالظاهرة الطبيعية، لأنها ظاهرة من نوع خاص. الظاهرة الطبيعية كم وتقبل القياس ويمكن التنبؤ بها إذا كنا نعرف قانونها. وبإختصار أنها موضوع. أما الظاهرة الإنسانية فكيف، تند عن القانون ولا يمكن التنبؤ بها، فهي ذات وفيها حرية باطنة تميزها عن الظاهرة الطبيعية[2].

لقد كان لدخول المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية، وخصوصاً في علم النفس أثر مدمر أدى بها إلى تبني صورة شائهة للإنسان ولعلم النفس معاً. فقد أصبح ينظر للإنسان بإعتباره عضوية وحسب، تخضع لقانون بقاء الطاقة، شأنها في ذلك شأن أية ظاهرة طبيعية أخرى. وأما علم النفس فلم يعد أكثر من

---

[1] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية"، ص 38.

[2] المرجع نفسه، ص 38، 39.

فيزيولوجيا، همه دراسة الجهاز العصبي مما جعله علم نفس لا نفس فيه. ذلك أن التطورات الكبيرة التي حققتها العلوم الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد دفعت بعلماء النفس إلى إعادة النظر في التعريف التقليدي القائل: إن علم النفس – من حيث هو علم للعقل – يختلف عن علم الفيزيولوجيا والفيزياء لأنه يعالج ظواهر مختلفة عن تلك التي يعالجها العلمان الآخران. وفي عام 1845 صرح كل من دوبوا ريمون Du-Bois Raynond وبروك Brucke وهلم هولتز Helmholtz أنه ما من قوى أخرى خلا القوى الفيزيائية الكيمائية العامة تؤثر على العضوية[1].

ولقد كان ماخ Mack ممثلاً نموذجياً لهذا الإتجاه عندما قال: "إن القول بأن العلوم الطبيعة تدرس الظواهر الفيزيقية معناه أنها تدرس اللون في صلته مع الظواهر الأخرى دون الرجوع إلى عضوية مدركة، وأما القول بأن علم النفس يدرس الظواهر العقلية فلا يعني إلا أنه يدرس اللون في صلته مع العضوية التي تدركه. وأما الزعم بأن علم الظواهر العقلية يختلف عن العلم الطبيعي، فإن مثل هذا العلم لم يوجد بعد"[2]. ولذلك لا بد من أن يكون تفسير الظواهر النفسية – في رأي ماخ، في النهاية – تفسيراً فيزيولوجياً.

ولئن كان علماء النفس التجريبيون قد إكتفوا في بداية الامر بدراسة الإحساس العضلي كما فعل فيبر، أو بدراسة الرجع كما فعل هلم هولتز، أو بدراسة الإذن الداخلية والتوازن كما فعل ماخ، وبين أن للعوامل الفيزيولوجية النصيب الأكبر في هذه الدراسات التجريبية النفسية، فإن من العلماء من أتى بعد فونت – الذي كان يرى استحالة إخضاع العمليات العقلية المعقدة للتجربة والقياس – فحاول إخضاع أرقى العمليات النفسية للقياس والتجريب، كالإبداع مثلاً، حتى في تلك اللحظة التي تمر بها عملية الإبداع الفني والتي تسمى بالإلهام[3].

---

(1) Mischel, I., "Wundt and the conceptual foundation of psychology", Philosophy and phenomenological research, Vol. 31 (Sept. 1970) P. 2.

(2) Ibid, P. 3.

(3) سويف (د. مصطفى): الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، القاهرة 1969، ص ي، 56، 60.

ونتيجة لتقدم بعض العلوم الإنسانية في القرن الماضي نتيجة تبنيها المنهج التجريبي وتأثر المنطق بتلك العلوم الإنسانية، ظهرت عدة نزعات في دراسة المنطق منها: النزعة الإجتماعية، النزعة اللغوية، وغيرهما، هذا بالإضافة إلى النفسانية[1].

يحدد كترا الإتجاه الإجتماعي في المنطق بأنه: "محاولة علم الإجتماع جعل المنطق جزءاً منه، او فرعاً تابعا له[2]".

يرى هذا الإتجاه أن المجتمع يفرض على الفرد ويلقنه مجموعة من الأراء والاحكام تقوم بوظيفة مزدوجة، فهي تكفيه من جهة لأن يكون عنصراً في المجتمع، ومن جهة أخرى للتكيف مع الطبيعة وأحوالها. وبكلمة واحدة يقدم المجتمع للفرد اسلوباً مؤكداً في التكيف[3].

ويرى الإجتماعيون أن معتقدات الفرد هي نفسها معتقدات إجتماعية، بل ان الإستقلال الفردي والتفكير النزيه ظاهرتان إجتماعيتان أيضاً. وقد اوضح اوجست كونت ذلك بقوله: "إن قواعد المنطق ترد إلى قوانين التطور الجمعي للوظائف العقلية على مدى تقدم الإنسانية؟ والمنطق إذا نظر إليه من الناحية الحركية أصبح دراسة السبيل الذي سلكه العقل الإنساني في بحثه عن الحقيقة[4].

والمنطق شديد الإتصال باللغة، ولا توجد إلا في مجتمع. ولقد غالى بعضهم فقال: إن الحياة الإجتماعية واللغة على الخصوص، هي التي توجه الفرد إلى الدحض عن الكم الكلي. وهذا أمر طبيعي ما دامت اللغة — في نظرهم — تعبيرا دقيقاً عن الوظائف الفكرية للعقل الجمعي أثناء تطوره[5]، فقواعد المنطق من صنع المجتمع، وليست بديهية ومبنية بذاتها[6]، بل إن المجتمع هو الذي يضطر

---

(1) بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 23 ـ 24.

(2) النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 58.

(3) موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 5.

(4) بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 29.

(5) النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 58.

(6) المرجع نفسه، ص 59.

الفرد إلى التفكير النزيه، ولذلك فإن التوافق معه يضطر المرء إلى التنازل عن فرديته[1].

والواقع أنه لا يمكن للمنطق ان يكون فرعاً من علم الإجتماع، وجل ما يمكن للمنطق أن يفيده من علم الإجتماع دراسة نشأة التفكير وتطوره، والعلاقة بين اللغة والمجتمع[2].

فالعقل ليس وظيفة إجتماعية محددة لأن فيه قدرة على تجاوز الإحساس المباشر، وعلى أن يجعل من نفسه علامة على الواقع ذاته. وهو قادر على أن يستبعد كل ما من شأنه أن يجعل الخطأ في الحكم ممكناً، واخيراً فإن العقل قادر على التسامي بالذات على ذاتها، وهو بفعله هذا يفترض منهجاً في المعرفة يجعل بلوغ الحقيقة ممكناً[3].

إذا كان موضوع المنطق هو الفكر، فإنه لا مندوحة له من البحث في اللغة لأنها وسيلة التعبير عنه. فاللغة هي التي سمحت للإنسانية بالوصول إلى المعاني المجردة، وذلك بتجريد اللفظ عن مدلوله الحسي المباشر. من هنا كان للغة أخطر الأثر على الفكر، مما لا يبيح لنا إعتبارها مجرد مرآة عاكسة له[4]. ولما كانت اللغة هي الوسيلة التي يعبر بها الإنسان عن فكره أو باطنه كانت الصلة وشيجة بين اللغة والمنطق، مما دفع بالبعض إلى اعتبار المنطق تابعاً لها أو جزءاً منها[5]. والواقع ان ما يوجه من الإعتراضات إلى النزعة الإجتماعية في دراسة النطق، يمكن توجيهه إلى النزعة اللغوية أيضاً.

لقد كانت الفلسفة دوماً تعبيراً عن الدوافع والإهتمامات الرئيسية السائدة في عصر ما، ولكنها كانت في ذلك دائماً مشروطة بمستوى التقدم العلمي الذي تحقق في هذا العصر أو ذاك، بالإضافة إلى المؤثرات الإجتماعية والسياسية

---

(1) بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص 6 ـ 7.

(4) بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 31 ـ 32.

(5) النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 64.

والدينية. ولقد ظهرت في تاريخ الفلسفة محاولات متكررة لإقامة نظام علمي تكون قضاياه صادقة ابدا، يلتزم بها المفكرون جميعاً[1]. ولما كانت النفسانية هي المحاولة التي قصد بها أصحابها إلى تقديم تفسير نفسي لكل العلوم، أو ردها جميعاً إلى مصدر واحد هو علم النفس، سواء أكانت علوماً طبيعية أم رياضية أم جمالية أم منطقية، لم تكن في حقيقتها إلا واحدة من تلك المحاولات التي طمحت إلى تقديم نظام يمكن لجميع المفكرين الإلتزام به، بصرف النظر عن نجاح النفسانيين أو إخفاقهم في محاولتهم تلك.

لقد ظن بعض المفكرين أن تطور علم النفس إلى درجة تسمح باعتباره علماً مستقلاً يعني ان دور الفلسفة قد انتهى نهائياً[2]. ولكن بالإضافة إلى أن هذا الحكم يتجاهل الدور التاريخي للفلسفة فإن كل ما بذله علماء النفس من جهد بقصد جعل علم النفس علماً أساسياً Fundamental Science، فإنهم لم يحققوا أي نجاح على الإطلاق. فافتقار علم النفس إلى الوضوح والإتساق الداخلي ـ بوصفه علماً خاصاً أو مفرداً ـ لا يسمح له بتطوير مبادئ ومناهج يمكن اعتبارها أساسية في حقول علمية واسعة. ولذلك ليس من المستغرب أن ترفض محاولات علماء النفس ما دامت تخرج به عن ميدانه الحقيقي[3].

ومع أن علم النفس قد أصبح في الربع الأخير من القرن التاسع عشر علماً تجريبيا يدرس في المعامل، ويستخدم أدوات ومناهج خاصة في القياس، فإن المشتغلين به لم يكفوا عن معالجة المسائل الفلسفية. فما دامت الأفعال العقلية والإرادية تحدث في الشعور فهي موضوع للملاحظة السيكولوجية. فكان من الطبيعي بعد ذلك أن يردوا المنطق إلى سيكولوجيا العقل، والأخلاق إلى سيكولوجيا الإرادة[4]. فالنفسانية ليست علم النفس ذاته، ولكنها علم النفس وقد أخذ الإتجاه التفسيري، واستخدم في غير ما أريد له، أو هي علم النفس

---

[1] موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص 18.

[2] Farber, M., basic issues of philosophy experience, reality and human values, Harper and row publishers, New York, 1968, P. 6

[3] Harm, E., "the problem of a foundamental Science", Philosophical review, Vol. 48, January 1939, P. 48.

[4] النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 53 ــ 54.

وقد أقحم في نطاق يبعد به عما تسمح طبيعته وحدوده. إنها صدى لرغبة الكثيرين من علماء النفس الذين زعموا أن في علمهم تفسيرا لجميع الظواهر العقلية والأخلاقية.

وإذا تتبعنا تاريخ هذا الإتجاه وجدنا ديكارت هو اول فيلسوف حاول مزج المنطق بعلم النفس. فهو يرد الحكم إلى العقل والإرادة وبين"أن الأخيرة قوة سيكولوجية". والحكم الحقيقي لا يتكون - في رأي ديكارت - ما لم تؤيده الإرادة، لانها لا تخطئ، وهي تمتد إلى ما وراء الضوء الطبيعي الذي يرى العقل فيه الأشياء بوضوح[1].

ولعل قول: فنشنزو جيوبرتي Vincenzo Gioberti : إن الفلسفة الحديثة منذ ديكارت نفسانية بالكامل، وهو يعني بالنفسانية: مجموع الإجراءات الفلسفية التي تمضي من الخبرة، اي من الإنسان إلى الله، ويضعها في مقابل الإتجاه الأنتولوجي Ontologism الذي يمضي من الله إلى الإنسان يزيد في إيضاح مدلول النفسانية عند ديكارت[2].

ثم نجد هذا الإتجاه عند هيوم وهو امر يتبدى لنا بجلاء حالما ننظر في عنوان عمله الفلسفي الضخم "رسالة في الطبيعة البشرية"، فهو ليس مجرد إسم عابر بل تسمية لها مغزاها. فهو يعني أن العقل البشري غير منفصل عن الطبيعة البشرية. إنه تعبير عن هذه الطبيعة وثمرة لها، وهو يكشف عن طبيعته بتفكيره. ونتيجة ذلك ان تكون العلوم كلها مرتبطة بالطبيعة البشرية. ومهما بدا ان بعضها بعيد عنها، فإنها - لا محالة - راجعة إليها على نحو من الأنحاء. ولكن إذا كان العلم والميتافيزيقيا يرتبطان بالطبيعة البشرية، فإنهما لن يكونا إلا أمورا إنسانية، مما يجعلهما مفتقرين إلى القيمة الشاملة شرط الكلية والضرورة، الأمر الذي ينتهي بنا إلى الشك، وعندها تصبح الأشياء مستوية تماما، ولا يعود علم النفس ذاته اصح من الرياضة[3].

ثم نجد هذه المحاولة عند جون ستيوارت مل الذي أقام منطقه على فكرة

---

[1] المرجع نفسه، ص 94.

[2] Enc. Philo. Article: Psycologism.

[3] موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص10.

سيكولوجية هي تداعي الأفكار. فكل فكرة متصلة بما قبلها، ولهذه الأخيرة صلة بما بعدها، وكل الظواهر الإنسانية تسير وفقاً لقانون عام هو القانون الطبيعي، ولا يفسر هذا القانون إلا بتجربتنا النفسية[1].

ومل حسي في نظرية المعرفة لأننا ـ في نظره ـ لا ندرك إلا ما يقع تحت الحس. أما الأحكام الضرورية فمن الممكن تفسيرها بالتداعي، أي بالتجربة ايضاً. فهو يقيم صلة بين ظاهرتين فلا نستطيع قصورهما منفصلتين، وما الضرورة المنطقية إلا عجزنا عن تصور نقيض حكم ما أو ضده[2]. وما دام مل يفسر كل شيء بالتجربة فمن الطبيعي أن يرفض القياس الأرسطي، لان النتيجة ـ في رأي مل ـ مفترضة في كبراه، ولا يجوز إفتراضها لأنها هي المطلوب[3]. بل إن المقدمة الكبرى في كل استدلال قياس ليست إلا تعميقاً إستقرائياً، لا يجوز تفسيره إلا بالخبرة أو التجربة. ولذلك لم يكن القياس إستنتاج الجزئي من الكلي، ولا الكلي من الجزئي، ولكنه استنتاج الجزئي من الجزئي[4].

لذلك استبدل مل بالقياس الإستقراء، واعتبره الأداة الوحيدة القادرة على الوفاء بكل متطلبات المعرفة. بل إن البرهنة الهندسية نفسها لا تزيد على كونها نوعاً من الإستقراء. والرياضة جملة إنما تتوصل إلى براهينها بالملاحظة والتجربة[5].

أما الإستقراء فيرى أنه يقوم على الإفتراض القائل: إن الطبيعة تسير سيراً مضطرداً، وإن ما يحدث مرة في ظروف بعينها سيحدث مرة اخرى إذا ما توافرت الظروف والشروط نفسها[6]. يقول موضحاً ذلك: "إننا نتعلم أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة فهي مسبوقة بأخرى فندعو السابق المضطرد علة، واللاحق المضطرد معلولا، وبفضل التداعي تقوم المخيلة

---

[1] النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ص 55.

[2] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، 2 343-363.

[3] المرجع نفسه، ص 347.

[4] ADAMSON, R., A Short History of Logic, P. 99.

[5] أرمسون (ج): "الموسوعة الفلسفية المختصرة"، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مراجعة وإشراف الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1963، ص 337 – 338.

[6] المرجع نفسه عن 338 – 339.

باستدعاء الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه. وهذا هو اصل الإعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية. ويصدق هذا على قضايا الرياضة بل على مبدأ الهوية نفسه، لأنه ليس في الواقع إلا تصميماً للتجربة الجزئية[1]. هذا النص كافٍ لبيان الطابع النفسي في نظرية المعرفة كما يتصور مل. فإذا كان من الممكن تفسير كل الظواهر العقلية إبتداءً من التداعي ـ وهو ظاهرة سيكولوجية ـ ألا تصبح كل الحياة العقلية والعقل نفسه، جملة حالات شعورية ليس لها أدنى قيمة موضوعية، ما دام كل شيء في النهاية يفسر بانفعال عضو الحس أو بالشيء المحسوس، وهو أمر تختلف تأثيراته لا من فرد إلى فرد، وإنما باختلاف أحوال الفرد نفسه. إلا أن نفسانية مل تضيف إلى ما قال به هيوم ثقة مفرطة بالطبيعة وبالتداعي. فمل ـ كما بينا ـ يضمن اتساق الطبيعة واضطرادها وانتظام التداعي وهو ما يصعب القول بان هيوم قد فعله. إلا أن كل الإعتراضات التي توجه إلى النفسانية من المستطاع توجيهها إلى مل نفسه، لأنه ـ ككل النفسانيين ـ سينتهي إلى التشكك في القيمة الموضوعية للمعرفة ما دام يقيم كل معرفة على التداعي وعلى المخيلة التي تستعيد تعاقب الظواهر. فلِمَ لا نوجه إليه ما وجهناه إلى أستاذه هيوم سابقاً؟

ثم اتخذت النفسانية صورة النزعة الإنسانية عند الفيلسوف الإنجليزي شيلر F. Schiller الذي يرى أن عالم التجربة الإنسانية وكل المشكلات الفلسفية التي يحاول العقل الإنساني حلها، وهي في الواقع مشكلات إنسانية بالدرجة الأولى. كما أن الوسائل التي يستخدمها العقل الإنساني في البحث عن الحقيقة يستحيل فصلها عن السياق النفسي والخبرة النفسية عند منٍ يستخدم هذه الوسائل. بل إن كل المفاهيم المنطقية ليست في الواقع إلا أوصافا لعمليات نفسية أو ظواهر نفسية. بل إن العمليات المنطقية الأساسية من تصور إلى حكم إلى إستدلال إن هي في الواقع إلا عمليات نفسية لا تنجز بواسطة الفكر المجرد نفسه[2].

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة ص 347 – 348.

[2] موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص 11.

ومن الممكن اعتبار وليم جيمس W. James من الممثلين البارزين للنفسانية أيضاً. وأهم ما يميز براجماتية جيمس طابعها العملي النفعي. فالقوانين العلمية - في نظره - إرشادات عملية عظيمة التركيز يمكن الإستفادة بها عملياً، بل إن الأفكار الميتافيزيقية والمعتقدات الدينية من شأنها أن تبين لنا السلوك الذي يمكننا اتخاذه تجاهها.فمن الممكن الإنتفاع بها أيضاً. ولقد قال جيمس بشيء من السذاجة "إن الله شيء يستخدمه المرء، فالإبتهال إليه، أو الإكتفاء بحبه أو تبجيله أو خشيته، طرق للسلوك اتجاهه، ومن ثم كانت بمعنى ما طرقاً يلجأ إليها الناس لاستخدامه فيما ينفعهم[1]. فالحقيقي ما ينطوي على أكبر قدر من النفع. وينطبق هذان الأمران على الحقيقة العلمية نفسها. ولقد كان بوانكاريه H. Poincare خير ممثل لهذا الرأي عندما قرر أن الحقيقة ليست هي هدف العلم، وإنما اليسر في العمل هو هدفه. فليس هناك هندسة اصح من هندسة، وإنما هناك هندسة أبسط وأيسر في التطبيق[2].

تعرف الموسوعة البريطانية النفسانية بأنها: "من المستطاع حل مشكلات نظرية المعرفة بطريقة مرضية، وهي المشكلات المتصلة بصحة المعرفة البشرية، باستخدام الدراسة السيكولوجية لتطور العمليات العقلية. ويعتبر القول: إن علم النفس بمفرده، يمكن ان يكون اساساً لكل العلوم الأخرى وخصوصاً المنطق، اشد أشكال النفسانية حداثة[3].

أما كنترا فيعرفها بأنها: إدعاء علم النفس إبتلاع الفلسفة، او أن يكون أساساً لها. فتصبح مهمة علم النفس كما يراها النفسانيون: توفير الوسائل والمعطيات اللازمة لحل مشكلات الفلسفة. فهي إذن محاولة لرد المشكلات الفلسفية إلى مشكلات نفسية[4].

أما الموسوعة الفلسفية فتعرّفها بأنها: التعبير الذي استخدمه كل من

---

(1) المرجع نفسه ص 12 – 13.

(2) موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص 14 – 15.

(3) Encyclopedia Britanica, Vol. 18, Art. Psychologism.

(4) النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص 53.

ألا ننتهي إلى التسليم بأن النسبية الفردية هي الكلمة الأخيرة للعقل، والذاتية والتعسف، الحجة الأخيرة في كل جدل فلسفي؟ يؤكد لنا كل ذلك الطابع الإرادي السيكولوجي، بل ونسبية الحقيقة العلمية نفسها قول جيمس بأن وجهة نظر الرياضي التي تستند إلى الإتساق المنطقي كمعيار نهائي لها، والتحقق التجريبي عند العالم، هما أمران يتعلقان إلى حد كبير بالتفضيلات الشخصية. وما اعتقادنا بوجود حقيقة ما إلا تأكيد عاطفي للرغبة بوجود الحقيقة. ونحن نرغب في الوصول إليها، كما أننا نريد أن نعتقد بأن تجاربنا ودراساتنا ومناقشاتنا لا بد من أن تقربنا من هذه الحقيقة. وهنا يسأل جيمس: وإذا سأل شخص متشكك كيف نعرف جميع هذه الأشياء، فهل يستطيع منطقنا أن يجيب؟ وبالطبع فإن جيمس لا يتردد في القول بأن منطقنا عاجز عن الإجابة على ذلك[1].

ولكننا مضطرون إلى أن نسأل جيمس عن المنطق الذي لا يستطيع الإجابة على مثل هذه الأسئلة. فإذا كان ما يعنيه المنطق المستند إلى النفسانية، فإننا متفقون معه بالتأكيد، على أننا لا نتفق معه في تسميته كذلك، لأن منطقاً لا يستند إلا إلى الرغبات والأحاسيس والمشاعر أولى به أن يعتبر منطق عواطف، وعندها يكتفي بدراسته في علم النفس. ولكن ماذا يقول النفسانيون عن المنطق وما هي الحجج التي يبررون بها رده إلى علم النفس أو اعتباره فرع له؟

يدرس علم النفس العمليات السيكولوجية المتحققة فعلاً، موضوعاتها وشروط حدوثها. وهو يدرسها من حيث هي عمليات شعورية كما تحدث في التاريخ الحياتي لشعور فردي في وقت معين وفي صلتها مع عضوية حية، ولقد لخص فونت كل ذلك في تعريفه لعلم النفس حين قال: "تبحث السيكولوجيا في المضمون الكامل للتجربة في علاقتها بالذات"[2]. فعلم النفس هو العلم الوصفي للظواهر النفسية، يهتم بها من حيث ارتباطها وتنوعها. وهو يدرسها

---

[1] PETERERREUND, Sh., and DENISE, Th., Contemporary Philosophy and its Origins, pp. 142F.

[2] Baldwin, g. Dictionary of Philosophy and Psychology, Macmillan and Co., London, 19650, Art. Psychologism.

كما تحدث في مجرى شعور الفرد الذي تندمج فيه ويرتبط بعضها ببعض فتكون وحدة يضفى عليها القصد معنى واحد هو عبارة عن لونها ودلالتها الخاصة[1]".

ولما كان الفكر عملية باطنية نفسية، وقواعد الفكر وصوره هي قوانين التيار الشعوري كما يقول جيمس، ولما كان المنطق يبحث في شروط التفكير الصحيح أو في طرائف بلوغ اليقين، كان يبحث في جزء مما يبحث فيه علم النفس على الأقل، لأن علم النفس يبحث في كل اشكال الفكر الصحيح والفاسد، البدائي والمتطور، وليس في التفكير الصحيح وحسب. لذلك ادعى أصحاب النفسانية أن المنطق فرع من علم النفس. ولما كانت غاية المنطق بلوغ اليقين في العلوم، واليقين حالة نفسية مشروطة بحالات أخرى، بوجود علية تربط بين الظواهر النفسية ربطاً لا يسمح ببلوغ أية نتيجة إلا بعد استيفاء شروط معينة، ولما كانت قواعد التفكير هي قواعد الإرتباط العلي بين الظواهر النفسية المؤدية إلى البينة او اليقين والمفسرة لطريقة حدوثه في النفس، ولما كان من غير الممكن للتفكير أن يكون صحيحاً ما لم يكن محققاً لهذه الشروط، لم يكن المنطق ـ في نظر النفسانيين ـ سوى سيكولوجيا اليقين[2].

والنفسانية ترى ان القوانين المنطقية ليست سوى تجريدات وتعميمات خبراتنا النفسية. فقانون عدم التناقض ناشئ عن شعور الإنسان باستحالة الجمع بين النقيضين في آن واحد، كالنور والظلمة، والأبيض والأسود. وقانون العلية ناشئ عن الإضطراد الملحوظ في الطبيعة. وعلى هذا النحو يمكننا رد جميع القوانين المنطقية إلى ظواهر نفسية معينة. لكن النفسانيين في كل ذلك يغفلون أن العمليات المنطقية تخضع لضرورة من نوع آخر هي الضرورة المنطقية. وهذه الضرورة لا تجري في الزمان، فيكفي التسليم بقضية لنستنبط منها نتائج الضرورية بصرف النظر عن الزمان والمكان. فهي ضرورة موضوعية، ولما كان موضوع المنطق هو "الموضوعي والضروري" لا "الذاتي ولا النسبي"، ولما كانت العمليات النفسية محكومة بقانون العلية وهو يجري في الزمان، كان وجود كل

---

(1) موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص 3، 4.

(2) بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 24، 25.

الظواهر النفسية مشروطاً بوجود ظواهر أخرى تسبقها في الزمان، بينما لا تخضع العمليات المنطقية لمثل هذا الشرط ابداً[1].

والغريب حقاً أنه في حوالي منتصف القرن التاسع عشر، أخذ المناطقة والرياضيون بالدفاع عن هذا الإتجاه، رغم ما بين المنطق والرياضة من جهة، وبين علم النفس من جهة أخرى، من تباين واختلاف. فاعتبر جون ستيوارت مل "الإستبطان" هو الأساس الوحيد الذي تستند إليه قوانين الرياضة ومبادئ المنطق. بل إنه في دراسته لفلسفة هاملتون صنف المنطق تحت علم النفس، لم يميزه منه إلا تمييز الجزء من الكل أو الفن من العلم، ولسوء الحظ فلقد شاع هذا الرأي من بعد مل[2].

لقد تصور بعض المفكرين المنطق على أنه فيزياء التفكير واعتبره آخرون أخلاق التفكير. وتصوره غيرهم مجموعة من القوانين أو المعايير ينبغي على الفكر اتباعها، ولكنها قوانين ومعايير مشتقة من عمليات التفكير نفسها التي لا يجوز لأي علم دراستها إلا لعلم النفس. فالمنطق في رأي سيجوارت Sigwart لا صلة له إلا بتفكيرنا، أو بالعمليات النفسية. فهو يوجد بوجود التفكير، وتطوره مرهون بتطور الفكر نفسه. وبذا ظن سيجوارت وغيره أنهم أحالوا المنطق علماً حقيقياً، بل وتجريبياً[3]. عندما يقول فيلسوف نفساني كسيجوارت بأن مهمة المنطق تنحصر في أن يقدم لنا المناهج التي تعين في توسيع المعرفة الإنسانية، وأن يكتشف القواعد او الأسس التي يمكن لنا أن نقيم الحقيقة الموضوعية بالإستناد لها، فإننا بدون ريب سنتفق معه جميعاً. ولكنه سرعان ما يقدم تصورا جد ضيق للمنطق، وذلك عندما يجعل وظيفته معيارية. فالمنطق ـ في نظره ـ شأنه شان الأخلاق مرتبط بالسؤال ماذا ينبغي ان افعل؟ إلا ان سيجوارت لا يفسر صدق الأفكار بمطابقتها لحقائق موضوعية صادقة، بل بتلبيتها للأهداف والحاجات الإنسانية[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 25، 26.

(2) Encyclopedia of Philosophy, Art. Psychologism.

(3) WLADYSLAW, T., Nineteenth Century Philosophy, trans. By Chester A kisiel, Wadsworth Publishing Company, London, 1973, p. 119.

(4) Enc. of Philosophy, Article Psychologisme.

وهنا نتساءل: اليس من تناقض بين قول سيجوارت: إن المنطق يقوم بوضع الأسس التي يسمح لنا استخدامها ببلوغ الحقيقة، وبين قوله أن ما يجعل الأفكار صادقة، لا مطابقتها لحقائق موضوعية، بل تلبيتها للأهداف والحاجات الإنسانية؟ والواقع أن النفسانية بكل صورها لا بد من أن تنتهي إلى هذا التناقض لأن من يتخذ من الأحاسيس والمشاعر اساساً للمنطق يسقط من حسبانه أنها نسبية متغيرة، ولا يمكن بحال الزعم بأنها أسس موضوعية يمكن ان يقام العلم كله عليها. ولذلك بوسعنا إيجاز موقف النفسانية من نظرية المعرفة ومن الفلسفة جملة بأنها "الإتجاه الذي يتشكك في القيمة الموضوعية للمعرفة [1] وهو ما أجاب به هسرل أستاذه برنتانو عندما سأله في لقاء لهما عام 1912 أن يوضح له ما يعنيه بالنفسانية التي نقدها في مباحثه المنطقية.

عرضنا فيما سبق لأشد صور النفسانية تطرفاً، كما هي عند أشهر ممثليها من أمثال بنك، فرايز ومل. ومن المستطاع تقديم صورة شاملة لها في قولهم: إن كل العلوم فروع لعلم النفس، أو هي علوم نفس تطبيقية. غير أن هناك معنى اخر للنفسانية أقل تطرفاً من سابقه خلاصته أن كل ما ليس طبيعياً لا بد من ان يكون ذا أصل نفسي، أو أنه يرجع إلى أساس نفسي، مما يجعل علم النفس أساساً لكل العلوم باستثناء العلوم الطبيعية. ومن الممكن تتبع هذا المعنى الأخير في العديد من مؤلفات برنتانو[2]. وتطبيقاً لهذه الفكرة، ودفعاً لخلط الظواهر النفسية بالظواهر الطبيعية قرر برنتانو بأن القصدية هي التي تميز الظواهر النفسية عن تلك الطبيعة. وقد تبين هسرل هذه التفرقة بالإضافة إلى منهج برنتانو الوصفي الذي طبقه في كتابه "فلسفة الحساب"[3]. ومن شأن ذلك أن يسمح لنا بالقول بأن هسرل أخذ النفسانية عن أستاذه برنتانو وليس عن مل أو سواه من النفسانيين المتطرفين مما يضفي على دراسة برنتانو وأثره في تفكير هسرل ثم نقد هسرل له أمراً في غاية الأهمية في دراسة فكر هسرل وتطوره.

---

[1] هسرل (إدموند): تأملات ديكارتية، ص 22.

[2] SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol. I, pp. 49F.

[3] CHRISTOFF, D., Husserl ou le Retour aux Choses, Pierre Seghers, Editeur, Paris, 1966, p. 10.

الفصل الثاني
فلسفة الحساب
"النفسانية عند هسرل"

تمهيد

إن خلط النفس بالفسيولوجيا، الذي إبتدأه فخنر Fechner، ثم تبعه فيه فنت Wundt، هو ما يسمى تقليدياً بالسيكوفيزيقا، ولا شك أن في هذا المزج أو الخلط أحياءاً للمذهب الطبيعي القديم. وقد زعم المدافعون عن هذه الحركة أنهم قد نقلوا علم النفس من مجال الفلسفة البحتة فجعلوه علماً طبيعياً مستقلاً[1]. إلا أن هؤلاء نسوا أن العلم لا يكون علماً إلا إذا كان موضوعه مؤلفاً من عناصر ومعطيات متجانسة، ولذلك فإنهم يحاولون عبثاً إحلال التجانس بين ما ليس متجانساً، ليجعلوا من هذا الخليط أساساً للبناء العلمي كله. وبهذا المعنى فإن الإتجاه السيكوفيزيقي صورة من صور النفسانية، نتج في الأصل عن إفتراض ضرورة وحدة المنهج في كل العلوم: منهج العلوم التجريبية، في حين أن على العلم ان يظل بعيدا عن التحيزات المنهجية، المبنية على نجاح منهج واحد، في حقل واحد من حقول البحث، وأن يتبنى منهجاً يحفظ لموضوعه خصوصيته ونوعيته. ولقد اشار كونتين لور Quentin Lauer[2] — في تقديمه لترجمته لبعض أعمال هسرل — إلى أن مفهوم الطبيعة لا ينطبق إلا على الموضوعات الزمانية المكانية دون ما هو نفسي، كما أن كل الموضوعات المادية محكومة بقانون العلية، في حين أن عالم الكائنات البشرية مؤلف من كائنات فردية لا تخضع علاقاتها لقانون العلية، ولئن قيل، بل هو كذلك، فإن من المؤكد أن هذه الكائنات لا تخضع لهذا القانون، بالطريقة نفسها، خضوع الأشياء المادية له. وهكذا انتهى السيكوفيزيقي إلى خلط الحادثة

---

(1) RUGGIERO, G., Modern philosophy, (Trans. By A. H. HANNAY and R. G. Collingwood), New York, first published, 1921, P. 94

(2) HUSSERL, E., Phenomenology and the Crisis of Philosophy, Tr. By LAUER, Q., HARPER & ROW, New York, 1965, P. II

النفسية بالواقعة الطبيعية، بعد ان طبق على الروح مناهج لا تنطبق إلا على المادة فقدت بذلك الحادثة النفسية شخصيتها ونوعيتها، وانتهى الأمر بعلم النفس، على أيدي هؤلاء، إلى أن أصبح لا نفس فيه ولا روح، وإلى فقد لحياة في عالم الحياة.

في هذا الجو بالذات ظهرت فلسفة فرانز برنتانو، التي وجد فيها هسرل محاولة لإصلاح الفلسفة إصلاحاً جذرياً يستند إلى أسس علمية. ويتمثل هذا الإصلاح في بعث الفلسفة، التي إمتازت فترة طويلة من الإنحطاط، نتيجة لسيادة النزعات الريبية والصوفية، التي حالت بين الفلسفة وبين أن تحقق معرفة نظرية شاملة[1].

برنتانو والتجريبية

إنطلق برنتانو من معطيات الشعور المباشر، وهو يرى أن الظاهرة النفسية تتمتع بيقين مباشر بالقياس إلى الظواهر الفيزيقية، أما الظواهر الفيزيقية فليس لها من يقين إلا من طريق إرتباطها بالظواهر النفسية. ولئن كانت النفسانية قبل برنتانو قد رامت رد كل العلوم إلى علم النفس، أو تفسيرها به، أو أن تجعل منه نقطة تتفرع منها سائر العلوم، فإن برنتانو – من حيث هو نفساني – قد اكتفى برد علوم الروح Sciences of the mind، أو العلوم الإنسانية إلى ما اسماه "علم النفس الوصفي" Descriptive Psychology. وتأتي أهمية علم النفس الوصفي في مذهب برنتانو، من كونه نقطة البدء في كل عمل علمي، بما في ذلك الفلسفة نفسها. بل أن برنتانو مضى إلى القول: إن العلم يكون تافهاً ولا موضوع له إذا لم يكن مستنداً إلى أسس نفسية سليمة قابلة للتبرير الإستقرائي[2]، وبهذا يكون برنتانو قد تابع التجريبية الحديثة، يبرهن على ذلك العبارات التي إفتتح بها كتابه "علم النفس من نقطة بدء "تجريبية" Psychology

---

[1] SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol. I, P. 29.

[2] RANCURELLO, C., A Study of Franz Brentano, Academic press, New York and London, 1968, P. 29.

from an empirical Stand point ، يقول: "إن العنوان الذي وضعته لكتابي يميز موضوعه ومنهجه فنقطة إبتدائي في علم النفس تجريبية، والتجربة وحدها معلمي، ولكنني أشترك مع آخرين في الإعتقاد بأن ثمة حدساً عقلياً Ideal intuition يمكن أن يتحد بنقطة البدء هذه"[1]. ويبين هربرت شبيجلبرج أنه إن كان قبول برنتانو للمصدر التجريبي في المعرفة أمراً واضحاً، فإن المرء يقف حائراً إزاء مصدر المعرفة الثاني الذي أسماه برنتانو حدساً عقلياً؟، فهو لم يوضح هذا المعنى في كتابه "علم النفس من نقطة بدء تجريبية"، ولا في كتبه الأخرى ولم يفعل ذلك من بعده أحد من شراحه.

مما يلفت النظر أن المشكلة التي طرحها هيوم D. Hume والمتصلة بصحة الإستقراء الناقص لم تثر إهتمام معظم مناطقة القرن التاسع عشر، بإستثناء جون ستيروارت مل J. S. Mill ومن بعده برنتانو، الذي كان مشدوداً إلى المشكلة منذ بداية تفكيره الفلسفي. فإذا كنا عاجزين عن البرهنة على صحة قانون العلية – الذي أنكره هيوم – أصبحت كل القوانين العلمية موضع شك جدي، ومن هنا يمكن القول: أن برنتانو كان على وعي بضرورة ان تبتدأ كل نظرية في الإستقراء بدحض حجج هيوم لبناء قانون العلية. وقد لجأ برنتانو إلى حساب الإحتمال في محاولته حل المشكلة التي اثارها هيوم[2].

أما مبدأ التناقض Principle of contradiction – وهو الذي يحكم التفكير الرياضي – فلا يصلح لأن يتخذ – في رأي برنتانو – أساساً لمبدأ العلية Principle of causality، وذلك لأنه لا ينطبق إلا على ما يحدث في آن واحد Simultaneous مما لا يسمح لنا ان نقيم عليه ضرورة تعاقب الحوادث. ولتفسير هذا التعاقب لا بد لنا ـ في نظر برنتانو – من اللجوء إلى مبدأ العلية، مما يجعل برنتانو – من اللجوء إلى مبدأ العلية، مما يجعل برنتانو مطالباً بالتحقق من صحة وشمول هذا المبدأ، وهو يستنبطه بالإعتماد على "حساب الإحتمال" عن

---

[1] Op. Cit., pp. 35F

[2] BERGMANN, H., 'Brentano's Theory of Induction', Philosophy and Phenomenological research, Vol. V (1944 – 45) pp. 281 FF.

طريق تحليل مفهومي "التأيس" Coming into being "والجائز" contingent[1].

يصوغ برنتانو قانون العلية كما يلي "لا شيء جائز يأتي إلى الوجود، وكل ما ليس بضروري لا بد من سبب يرجح وجوده إذا ما وجد"، والواقع أن برنتانو لم يضف أي جديد إلى هذه البرهنة. فالفكرة الأساسية فيها تستند إلى الحس المشترك، إذ أن أبسط الناس ينكر إمكان أتيان أي شيء إلى الوجود دون علة، ويؤكد هذا الإنكار بقوله:

"لمَ لمْ يأت إلى الوجود قبل اللحظة التي أتى فيها إليه"[2]. يرى هوجو برجمان H. Bergman، أعظم تلاميذ برنتانو، أن أستاذه، قد فشل تماماً في البرهنة على قانون العلية باستخدام حساب الإحتمال. فحساب الإحتمال، في نظر برجمان، أداة لبناء عالم موضوعي عقلي، ولا يمكن إستخدامه للبرهنة على إستحالة إمكان عالم لا عقلي في مستوى الإمكان الخالص. لذلك لا يمكن القول عن محاولة برنتانو برهنة العلية بالإعتماد على حساب الإحتمال، إلا أنها محاولة كتب لها الفشل تماماً[3].

يمكن القول أن المنهج التجريبي عاد إلى الظهور في علم النفس عند برنتانو بعدما دعا إلى إتخاذ الإستقراء منهجاً في علم النفس، وبذا ظلت الظاهرة النفسية مختلطة بالظاهرةالطبيعية، لا سيما أن علم النفس القائم على اسس تجريبية ظل — عند برنتانو — النقطة الأرشميدية التي يستمد منها كل ما عداها وجوده، بل والشرعية التي تجعل منه علماً، والنفسانية البرنتانية بهذا المعنى تظل إستمراراً للمحاولات السابقة التي تطلعت إلى جعل علم النفس علم العلوم، ولكنها تظل إستمراراً لمحاولات السابقة التي تطلعت إلى جعل علم النفس علم العلوم، ولكنها كغيرها من النفسانيات لا محالة منتهية إلى النسبية: الثمرة الحقيقية لكل علم يتخذ من علم النفس أساساً لها. ولا بد من القول هنا

---

[1] RANCURRELLO, C., A Study of Franz Brentano, pp. 27F

[2] Op. Cit., pp. 284f

[3] RANCURELLO, C. A Study of Franz Brentano, P. 29

أن هذا المنهج الطبيعي الإستقرائي لم يكن ليرضي هسرل، حتى قبل نشر كتابه "فلسفة الحساب" عام 1891، فلقد كان معنى المنهج العلمي عنده مختلفاً منذ البداية عما كان عليه عند برنتانو، فالدقة في رأي هسرل، كما بين ذلك هربرت شبيجلبرج[1] هي ما تحققه المناهج الرياضية الإستدلالية، لا ذلك النوع من الدقة الذي نبلغه بمناهج العلوم الطبيعية الإستقرائية: الأنموذج الذي قبله برنتانو متاثراً بجون ستيوارت مل.

إن حرص هسرل على إقامة دعائم راسخة وثابتة للعلم مضى به إلى حد التشكك في أساس الرياضة، وخصوصاً الحساب، مما دفع إلى الإشتغال بالفلسفة والمنطق، وهو ما يتبين لنا لدى مراجعة متين المقدمتين اللتين كتبهما هسرل "لفلسفة الحساب" و"المباحث المنطقية". فلقد بدا لأول وهلة أن علم النفس البرنتاني قادر على إنقاذ هذه الأسس، لكن سرعان ما تبدى أنه عاجز عن الوفاء بمتطلبات الدقة الهسرلية، وأن لا سبيل إلى تحقيق هذه الدقة إلا بإنشاء علم جديد يهيء من المناهج ما أن طبق على الظواهر الإنسانية حفظ لها نوعيتها وخصوصيتها.

علم النفس أساس للفلسفة

السؤال الأساسي الذي يطرحه برنتانو هو: كيف نقيم الفلسفة على أساس جديد يمكن وصفه، دون إدعاء، بأنه أساس علمي؟ لقد آمن برنتانو أنه لن يكتب لهذا الطموح ان يتحقق ما دام الفلاسفة يكتفون بالعودة غير النقدية إلى الفلسفات القديمة كفلسفة أرسطو مثلاً. إن قراءة برنتانو الدقيقة لأعمال جون ستيوارت مل، اكدت له ما كان قد توصل إليه من أن علم النفس هو الوسيلة الوحيدة لإصلاح الفلسفة، وفي إيجاد ميتافيزيقا علمية، وهو ما عبر عنه في محاضراته الأولى في جامعة فيينا عام 1874م، وفي مقدمة كتابه "علم النفس من نقطة بدء "تجريبية"، من هنا كان لا بد لبرنتانو من تركيز جهوده على علم

[1] SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol. 1, pp. 80f

النفس الذي تبناه كثير من المفكرين في القرن التاسع عشر، بصورة غير نقدية، من أمثال جيمس ، فخنر، فنت، ولوتزا، ويعتبر هؤلاء جميعاً ممثلين كلاسيكيين للنفسانية. فعلم النفس لديهم، في رأس برنتانو، مفتقر إلى الوضوح في مفاهيمه الأولية. لقد كان برنتانو يريد أن يجعل علم النفس علمياً ليحله محل علوم النفس التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر. ولقد كان عظيم الثقة بعلم النفس كما تصوره إلى درجة أنه علق عليه حل مشكلات ميتافيزقية أساسية كخلود النفس والعلاقة بين النفس والبدن، بلوغ النفس العلمي درجة مقبولة من التطور[1].

يرى برنتانو أن علم النفس يعتمد على كل العلوم الأخرى، ولكنه في الوقت نفسه قمتها جميعاً وأمتن أساس لها، سواء من حيث أهميته النظرية أو مهامه النظرية أو مهامه العملية. كل ذلك حتم عليه أن يحاول جعل علم النفس في مستوى من الدقة لا يقل عما بلغته العلوم الأخرى. ولما لم يكن للعلم وجود، دون نظرية واحدة، تربط أجزاءه بعضها ببعض، وتقوم بمهمة تفسيرها، فقد حاول وضع نظرية لعلم النفس يستغني بها عن علوم النفس التي تطورت بشكل يستحيل ردها معه إلى مصدر واحد، أو نظرية واحدة تفسرها من جهة وتضمن لعلم النفس التطور والتقدم من جهة أخرى[2]، ويزعم برنتانو أنه نجح في وضع هذه النظرية، وهي ما أسماه بعلم النفس الوصفي". أما نظريته في "القصدية" Intentionality والاجزاء الأخرى من فلسفته فليست إلا جزءاً من علم النفس الوصفي. ويرى هسرل أن تحويل برنتانو لمفهوم القصدية المدرسي إلى مفهوم وصفي في علم النفس، يمثل إكتشافاً هاماً سمح لبرنتانو بدفع علم النفس إلى الأمام فضلاً عن أنه جعل وجود الفينومينولوجيا نفسها ممكناً، بل أن سيكولوجيا برنتانو الوصفية وفينومينولوجيا هسرل مرتبطان أشد الإرتباط، فقد إستخدم برنتانو نفسه تعبير "الفينومينولوجيا الوصفية" Descriptive Phsnomenology، وإن لم يعد أبداً

---

[1] RANCURELLO, C., A Study of Franz Brentano, pp. 33F

[2] Ibid., pp. 30F

إلى هذا الإستخدام، بعد عام 1889م، كمرادف للسيكولوجيا الوصفية[1]. بل أن الفينومينولوجيا نفسها لم تكن في أول الأمر إلا علم نفس وصفي، قبل أن تستقل: علمًا خالصاً. فعلم النفس الوصفي في نظر برنتانو، هو الأساس المتين الذي لا بد للفسلفة، إذا ما رغبت في ان تكون علمية، من أن تصبح فرعاً أو إمتداداً له، وبذا يمكن وصفه بأنه علم العلم: ترجع إليه شتى أقسام الفلسفة رجوع الطبيعيات والرياضيات والمنطق، إلى ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى عند ارسطو، وبذلك يكون برنتانو واحداً من الذي تابعوا التقليد الأرسطي في محاولة البحث عن اسس يقينة تقوم عليها المعرفة كلها، بصرف النظر عن قيمة النتائج الفلسفية التي إنتهى إليها.

علم النفس الوصفي في مقابل علم النفس التفسيري أو التكويني

Descriptive Psychology Versus Genetic or Explanatory Psychology

إن تمييز علم النفس الوصفي بأنه علم الظواهر النفسية في مقابل العلم الطبيعي وموضوعه الظواهر الطبيعية أمر غير كاف، بل لا بُدّ من التفرقة في علم النفس ذاته بين "الدراسة الكاملة للعقل" Psychognises أو علم النفس الوصفي – Descriptive Psychology وبين علم النفس التكويني Genetic Psychologyأو علم النفس التفسيري Explanatory Psychology[2].

أما علم النفس الوصفي فهو الفرع الأساسي، لأن أية دراسة سببية للظواهر النفسية لا فائدة ترجى منها في رأي برنتانو، ما لم يكن عالم النفس قد أصبح إلى درجة كافية وصف ما كان يريد تفسيره. إن العلاقة بين علم النفس الوصفي وعلم النفس التكويني أو التفسيري مماثلة للعلاقة بين التشريح Anatomy والفسيولوجيا Physiology. وعلى الرغم من أن هذه المقارنة قد لا تكون دقيقة

---

[1] CHISHOLM, R. M., "Brentano and Descriptive Psychology and The Intentional", Phenomenology and Existentialism, pp. 1 f.

[2] Welch, E., The Philosophy of Edmund Husserl, P. 4.

من عدة وجوه، فإنها تظل كافية لبيان هدف علم النفس الوصفي، فهو كالتشريح يهدف إلى وصف موضوع دراسته: الأنا وأفعالها[1]. أما مصطلح تكويني فيشير إلى أن ذلك الفرع الاساسي في علم النفس يقوم باستقصاء القوانين التي تحكم نشوء العمليات أو الحالات النفسية وتحققها في السلوك، كما يشير مصطلح تفسيري إلى ان اكتشاف هذه القوانين يقوم بمتطلبات التفسير الحقيقي: تفسير من خلال فهم خبرة الإنسان وسلوكه، ولئن لم يكن هذا التفسير شاملاً فإنه على الأقل يلقي ضوءاً على مجاله الخاص[2].

علم النفس الوصفي هو الأساس النظري لكل العلوم بما في ذلك علم النفس التكويني أو التفسيري. أما الأخير فاستقرائي تجريبي وتقريبي لا يؤخذ نتائجه إلا بعد أن يتم ربطها بعلم النفس الوصفي، ويميز برنتانو[3] بينهما قائلاً: "تميز مدرستي بين علم النفس، الذي يقوم بفحص العقل من الداخل، وبين علم النفس التكويني، الأول يبين كل العناصر النفسية التي تؤلف بترابطها كل الظواهر النفسية تماماً كما يؤلف إجتماع الحروف كلمة تامة، وإذا ما فرغنا من بناء هذا العلم أمكن إعتباره مرادفاً للعلم الشامل Characterictica Universalis، الذي تصوره ديكارت ومن بعده ليبنتز، أما الثاني فيطلعنا على القوانين التي تحكم تعاقب الظواهر النفسية، ولما كان من غير الممكن إنكار إستناد الوظائف النفسية إلى عمليات الجهاز العصبي، لم يكن بد من إرتباط أبحاثه بالأبحاث الفسيولوجية وما يحتم ذلك هو أن علم النفس التكويني يدرس القوانين التي تحكم وجود الظاهرة النفسية أو غيابها. ولما كانت هذه الظواهر مرتبطة بعمليات الجهاز العصبي كانت شروط وجودها فسيولوجية بالدرجة الأولى، الأمر الذي يحتم عليه أن يكون على صلة بالفسيولوجيا. أما علم النفس الوصفي فإنه يقوم بتعيين العناصر السيكولوجية البحتة، وصياغة قوانين ونظريات لها دقة القوانين الرياضية والمنطقية، لا أن تكون مجرد تقريبات شأن قوانين علم النفس. وأهم ما تتصف به قوانين علم

---

[1] SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol. I, pp. 36FF

[2] RANCURELLO, C., A Study of Franz Brentano, P. 41

[3] Ibid., P. 39

النفس الوصفي صدقها الكلي، وهي، في نظر برنتانو، مشتقة من نظرية البداهة، التي هي بدورها جزء من علم النفس الوصفي[1].

يؤكد برنتانو القبلية المنطقية لعلم النفس الوصفي، واستقلاله النسبي عن علم النفس التكويني، وعن سائر العلوم الطبيعية، كالفيزياء مثلاً، فهو لا يستمد قواعده من العلوم الطبيعية، بل ينشئ نفسه بنفسه: علماً مستقلاً[2]. فهو علم دقيق قادر على الوصول إلى القوانين الصادقة كلياً، وليس إلى بعضها فقط[3]. أما آخر صورة قدمها برنتانو لعلم النفس الوصفي فهي انه علم تجريبي جزئياً وقبلي جزئياً، فهو من الناحية الأولى يقدم "حقائق الواقع" Truths of Facts ويثبتها عقلياً بالإستناد إلى الخبرة الداخلية من جهة وإلى التجربة من جهة أخرى، وهو كالرياضة يصل إلى "حقائق العقل" Truths of Reason مستخدماً التحليل التصوري. ولكن برنتانو، لسوء الحظ، لم يميز بين جزئي علم النفس الوصفي هذين[4].

وتتلخص مهمة عالم النفس الوصفي في الإهتمام بالوصف الدقيق للأحوال والعمليات النفسية، التي تعتبر في متناول إدراكنا الداخلي، دون الإهتمام بالأسباب الفسيولوجية لأنها من شأن عالم النفس التجريبي أو التكويني فقط وعلى عالم النفس الوصفي أن يقوم بوصف ظواهر مثل: الإدراك، الإعتقاد، الحكم، وباختصار كل الظواهر التي دعاها برنتانو قصدية[5].

ولكن هل يمكن لعلم النفس أن ينجز المهام التي أناطها برنتانو به؟ ألا يمكن القول بأنه ليس إلا عودة إلى الإستبطان الذي هاجمه أوجست كومت

[1] CHISHOLM. R. M., 'Brentano and Descriptive Psychology and the Intentional', in Phenomenology and Existentialism, (ed. Lee Edward N. and Mandlebaum Maurice) The Johns Hopkins Press Baltimore, 1967, p. 3

[2] SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol. l, P. 38

[3] The encyclopedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York and London, 1972), Vol. l, Artical "brentano'.

[4] RANCURELLO, C., A Study of franz Brentano, P. 41

[5] CHISHOLM, R. M., 'Brentano and Descriptive Psychology and the Intentional' P. 17

Auguste Comte وجعله مستهدفاً لشك كبير؟ تنحصر إجابة برنتانو على هذا السؤال في التمييز بين نمطين من الوعي لظواهرنا النفسية. فعلى الرغم من كل نفح يمكن للملاحظة الذاتية أو الإستبطان تقديمه فإن برنتانو شارك في التكشف في جدواه وقيمته. ولكنه يضع في مقابل الإستبطان "الإدراك الداخلي أو الباطني" Inner Perception لظواهرنا النفسية، ويزعم أنه خلو من أي عيب من تلك التي تنسب إلى الإستبطان. بل لقد زعم أن لهذا الإدراك الداخلي المباشر، إدراكنا لمتعنا، رغباتنا، غضبنا، وسرورنا، بداهة لا تخطئ[1].

هكذا ميز برنتانو بين السيكولوجيا الوصفية والسيكولوجية التجريبية، فحص الأولى بالدراسة السببية التي تنصب على شروط للعمليات النفسية وهي ما يصفه علم النفس الوصفي. ومهما قيل عن إسهامات برنتانو في علم النفس التجريبي، فإن إسهاماته الأعظم تظل في نطاق السيكولوجية الوصفية وفلسفة العقل التي كان لها أكبر الأثر في تطور الفينومينولوجيا وفي التقاليد الواقعية في الفلسفة المعاصرة[2].

القصدية Intentionality

يعتبر برنتانو مؤسساً لعلم نفس الفعل في مقابل علم نفس المحتوى أو المضمون، الذي كان سائداً بين التجريبيين في القرن التاسع عشر. وقد ساد تصوران، في هذا القرن، لكيفيةٍ عمل العقل، على الرغم من أنه لا يمكن الزعم بأنهما كانا متمايزين دائماً. يرى أحدهما ان العقل "ميكانيزم"، يعمق ويوسع المادة التي تمده بها الحواس، ويعتبر الإرتباطيون ممثلين نموذجيين لهذا الرأي. اما الآخر فيرى أن العقل عامل فعال نشط. حاول الإتجاه الأول تفسير العقل بالعلية المادية، وأما الذين أخذوا بالوجهة الثانية فرأوا ان مثل هذا الإختصار للعقل يستبعد الظاهرة الأساسية فيه. ولما كان المثل الأعلى للمجربين هو الفيزياء والفسيولوجيا، كان من الطبيعي أن يميلوا إلى تبين النظرة

---

[1] SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol. I, p. 38

[2] CHISHOLM, R. M., "Brentano and descriptive Psychology and the Intentional", P. 4

الميكانيكية، وأن يهتموا من ثم بمحتوى العقل، وبالقوانين التي تحكم ظهور المحتويات المتتالية، وأن يأخذوا بالمنهج الإرتباطي لبساطته، لا سيما وأن الإرتباطية تعتبر العقل مكوناً من عناصر حسية، الأمر الذي يجعل التجريب ممكناً، أما نشاط العقل، لدى القائلين بوجهة النظر الثانية، فقد بدا شيئاً لا يمكن التحكم فيه، ولا التنبؤ فيه، مما يبعده كلية عن مجال المعالجة التجريبية. أما أصالة برنتانو فتتجلى في الإلحاح على التوحيد بين نشاط العقل وبين الخبرة أو التجربة المضبوطة. فلم تكشف له الخبرة محتوى غير نشيط من الإحساسات، وإنما عن أفعال عقلية، صحيح أن الإحساسات موجودة، ولكنها ليست ذهنية في حد ذاتها، فالذهني هو النشاط الذي يحدث عندما يرى شخص لوناً، يسمع صوتاً، أو يحب شيئاً[1].

ولكن أتكون افعال، كرؤية شيء أو سماع صوت، أو الرغبة في شيء، مجرد أفعال أو ظواهر نفسية، أو حالات مقطوعة الصلة بعضها ببعض، ولا تنبثق عن مصدر واحد؟ يجيب برنتانو على ذلك بالنفي، فلو كانت هذه الأفعال لا ترجع إلى ذات واحدة في صدورها، تكون بمثابة حاملٍ لها، لظلت هذه الأفعال مشتتة مفرقة، مع أنها في الواقع ليست إلا أنماطاً لفعل الأنا، وصوراً لمواقفها من الموضوع، فوحدة الوعي، في نظر برنتانو، اهم مبادئ علم النفس إطلاقاً، وإنكار هذه الوحدة لا يضر بعلم النفس فقط، بل وبالعلوم جميعاً[2]. وبإيجاز فإن الصفة المشتركة بين كل ما هو من طبيعة نفسية، تكمن في المصطلح الغامض، والذي لم يوضحه برنتانو لسوء الحظ: الوعي، أو حالات الأنا التي اعتبرها برنتانو ذات علاقة قصدية بشيء ما. وبذا لا تعود مختلف أنماط الوعي، أو الفئات الأساسية للظواهر النفسية إلا تجليات خاصة بسيطة لهذا الموقف القصدي الذي يتخذه الوعي. ومن هنا تصبح مهمة علم النفس الوصفي تعيين المواقف الممكنة والمتنوعة الذي يتخذها الأنا من الموضوع، ومن ثم وصفها وبيان علاقاتها الديناميكية المتبادلة[3].

---

[1] فلوجل (ج. ل.): علم النفس في مائة عام، ترجمة لطفي فطيم، مراجعة الدكتور السيد خيري، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1973، ص 102 – 104

[2] RANCURELLO, C., A Study of Franz Brentano, pp. 42FF

[3] Ibid., PP. 44F

هذه المواقف الممكنة، أو أنماط علاقة الأنا بالموضوع، ليست في النهاية إلا حياتنا النفسية ذاتها من حب وكره وأمل ورجاء وخيال... إلخ. ويرى برنتانو أن جميع الظواهر النفسية تتصف بصفات ثلاث:

1. على الرغم من كثرة الظواهر النفسية المدركة، فإنها تظهر لنا دائماً كما لو كانت وحدة Unity. وبين أن هذه الصفة لا تخرج عما قلنا سابقاً عن وحدة الوعي، كما يتصورها برنتانو.

2. أما الصفة الثانية التي تميز الظاهرة النفسية أو الذهنية Mental. فهي أنها مدركة بوعي باطن Inner Consciousness، أي أنها موضوع للإدراك الباطني[1]. ولما كانت هذه الظواهر دون غيرها هي المعطاة للإدراك الباطني. كان موضوعها واضحاً وبيناً وبديهياً. أما السبب الذي حدا ببرنتانو إلى القول عنها: انها مدركة بوعي باطني فلا يتضح إلا إذا سقنا بعض الأمثلة التي ساقها هو للظواهر الطبيعية Physical Phenomena، وأخرى للظواهر النفسية Psychic Phenomena، فاللون والنغمة والشكل، ظواهر طبيعية، أما رؤية شكل ملون، وسماع أنغام الموسيقى فليست كذلك، لأن رؤية شيء ما أو سماع شيء ما، ينبغي أن يكون متميزاً عن الموضوع المسموع أو المرئي. وهكذا فمعرفة شيء، أو التصديق به، تفضيله أو النفور منه، لا بد أن تكون متميزة عما نفضله، نعرفه، وهي جميعاً أفعال قصدية، لأنها منصبة على موضوعات[2].

3. إن أهم ما يميز الظواهر النفسية، في راي برنتانو، هو وجودها القصدي Their International In Existence[3].

القصدية وصف يطلقه برنتانو على جميع الأفعال العقلية أو الذهنية التي يتجه الوعي بها نحو شيء ما، بطريقة أو بأخرى، أو هي وصف للأفعال

---

[1] Ibid., P. 47

[2] PIVCEVIC, E., Husserl and Phenomenology, Hutchinson and Co. (publishers), London, first Published, 1970, pp 47F

[3] Ibid., P. 45

العقلية والوجدانية التي تتوسط بيننا وبين الأشياء. وبرنتانو هو أول من أدخل تعبير "القصدية" إلى الفكر الحديث، بقصد التمييز بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة النفسية، فانتهى إلى اعتبارها الصفة الأساسية التي تميز الظواهر النفسية، يقول: "تتميز كل ظاهرة ذهنية بما أسماه المدرسيون الوجود القصدي أو العقلي لموضوع، وبعبارة أخرى، ربما كانت اقل وضوحاً، علاقة بمضمون، أو اتجاه نحو موضوع، كل ظاهرة كتلك تتضمن شيئاً ما بوصفه موضوعاً، ولكنها لا تتضمن الموضوعات على نحو واحد: ففي التمثل شيء ما متمثلاً، وفي الحكم شيء ما مثبتاً أو منفياً، وفي الحب شيء ما محبوباً، وفي الكره شيء ما مكروهاً وفي الرغبة شيء ما مرغوباً. "بذا يكون الوجود القصدي للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميز الظاهرة الذهنية عن الظاهرة الطبيعية[1]. فعندما نفكر، نفكر في شيء، وعندما نعتقد فإن ثمة شيئاً ما يكون موضوعاً لاعتقادنا. أما موضوعات هذه الفاعليات القصدية، فليست في حاجة إلى ان توجد لتتجه هذه الفاعليات نحوها، بل إن هذا الأمر نفسه هو الدليل على أنها ليست فاعليات طبيعية او فيزيقية. أما الفاعليات الجسمية فإنها لا تتمتع بمثل هذه الصفة أبداً، إذ لا بد لموضوعاتها من أن تكون موجودة فعلاً. فبوسعنا أن نتصور حصاناً دون أن يكون موجوداً، ولكن ليس بوسعنا ان نجره إلى الماء إلا إذا كان موجوداً أمامنا بالفعل[2].

إذن تصلح القصدية في نظر برنتانو لان تكون معياراً يميز الظاهرة النفسية من تلك الجسمية. وقد صاغ ثلاثة معايير لذلك:

1. إن كون شيء ما موضوعاً للفعل القصدي لا يسمح لنا أن نستدل عما إذا كان هذا الشيء موجوداً أو لا.

2. وإذا كانت قضية ما هي موضوعاً للفعل القصدي فإنه ليس بوسعنا الإستدلال عما إذا كانت صادقة أم كاذبة.

---

[1] Ibid., pp. 45F

[2] CHISHOLM, R. M., 'Brentano and Descriptive Psychology and the intentional", P. 4.

3. كل ما هو من طبيعة نفسية، يتضمن في ذاته موضوعاً قصدياً، أما الظاهرة الجسمية فيمكنها أن تتضمن موضوعها على نحو قصدي[1].

ومن المعروف أن برنتانو قد ميز ثلاث فئات اساسية من الظواهر النفسية أو ثلاثة نماذج لأنماط علاقتها بالموضوع، وهي:

1. التمثل Representation
2. الحكم Judgment
3. الظواهر الوجدانية والعاطفية والإنفعالية Affectivity[2].

يضع برنتانو تحت التمثل كل الأفعال النفسية، التي تصبح بفضلها على وعي Aware بشيء ما سواء أكان تقديراً أم تخيلاً. وباختصار فإننا نتحدث عن التمثل، كل ما ظهر لنا شيء ما. أما الحكم فقد استخدمه بالمعنى المألوف للكلمة. فهو يشير به إلى جميع الأفعال النفسية التي نقبل بها شيئاً ما على أنه صحيح، أو نرفضه باعتباره زائفاً، مع الأخذ بعين الإعتبار أن هذا القبول أو الرفض، الإثبات أو النفي، ويمكن ان تقع في أحوال عديدة لا تستخدم فيها كلمة الحكم بشكل صريح، كما هو الحال في استخدامنا للذاكرة. وأخيراً يحدد مجال الظواهر الوجدانية أو العاطفية بأن يضمنه كل الظواهر النفسية التي لا تدخل في الفئتين السابقتين، كظواهر الحب، العاطفة والإرادة، الشعور والإهتمام[3].

يميز برنتانو فئات عديدة من الظواهر العقلية أو النفسية وفقاً لخصائص الأفعال المختلفة، من شأنها أن تعين مفهوم الشعور أو الوعي Consciousnous ما دامت كل الظواهر الذهنية ظواهر شعورية، وفي إيضاح ما تتضمنه الخبرة الشعورية على وجه الدقة. هل الشعور بالظواهر الذهنية شيء وراء أو فوق هذه الظواهر، أم أنه غيرمستقل عنها، أو متميز منها؟ إن افتراض

---

[1] Loc. Cit

[2] RANCURELLO, Co, A Study of Franz Brentano, P. 45

[3] Loc. Cit

وجود أفعال مستقلة للشعور يؤدي إلى القول بكثرة من الافعال والحالات اللامتناهية. فإذا كان في الحجرة المجاورة من يلعب على البيان، وكانت شدة الصوت كافية لجذب إنتباهه فإنني أكون بإزاء شيئين: الصوت نفسه، وسماعي للصوت الذي يجعل الصوت موضوعاً له، اي ظاهرة ذهنية بلغة برنتانو. فأنا أسمع الصوت واشعر بسماعي له، فإذا كان هذا الاخير فعلاً مستقلاً عن فعل السمع نفسه، فَلِمَ لا يوجد فعل ثالث ورابع، يتخذ كل من سابقه موضوعاً له، أي شعور بالشعور بالشعور ... إلخ[1]. هذا ما يقضي به مذهب برنتانو، لكنه ينفي وجود مثل هذه الإحالة بحجة أن الصوت وشعوري بسماعه ليسا إلا جزئين من ظاهرة ذهنية واحدة. إلا ان برنتانو مصر على إقامة هذا التمايز بين الصوت وشعوري بسماعه، ويحاول ردهما إلى موضوعين: أولي Primary، وثانوي Secondary، ظاناً أنه بذلك قد حل مشكلة التسلسل بعد أن اعتبرالصوت والشعور بسماعه، طرقاً مختلفة لمعرفة أن شيئاً ما موضوع لوعينا، معلقاً ذلك على كون الموضوع موضوعاً للتمثل أو الحكم، أو العاطفة: فسماع الصوت، موضوع للتمثل، واتخاذه موضوعاً للوعي أو الشعور، حكم، واستشعار اللذة أو النفور عند سماعه، عاطفة. ولكن رغم كل ذلك فإن المشكلة تظل قائمة، فإذا كانت الموضوعات معطاة للوعي على نحو قصدي، بالطريقة التي حدها برنتانو، فكيف يتمكن من تحديد كون هذا الموضوع أو ذاك موضوعاً واقعياً أو غير واقعي؟ وإذا كانت هناك أنواع متعددة من الأفعال والطرق التي نعني بها أن شيئاً ما موضوع لوعينا، فكيف ترتبط هذه الافعال بعضها ببعض لتتحقق بذلك وحدة الوعي، فننقذ وحدة الوعي وبالتالي حياتنا الشعورية أو العقلية من التمزق؟ الحق أن برنتانو لم يستطع حل هذه المشكلة ابداً، على أن لا ننسى أن تحليلاته تشكل خطوة هامة في هذا السبيل[2].

إن تعريف برنتانو لظواهر النفسية أوالعقلية بأنها تحيل إلى موضوع بالضرورة

---

[1] PIVCEVIC, E., Husscrl and phenomenology, P. 48

[2] Ibid., pp. 48F

تعريف يضيق مجال الظواهر النفسية. فهناك عدد كبير منها، كالمزاج والحالة النفسية، لا يمكن القول بأن لها موضوعاً. ولذلك فإن التطبيق الحرفي لتعريف برنتانو ينتهي إلى اعتبار كثير من هذه الظواهر ظواهر جسيمة. إلا ان برنتانو لم يقبل هذه النتيجة أبداً ولجأ من جديد إلى تمييزه السابق بين موضوعي الظاهرة الذهنية: الأولي والثانوي فيعرف الموضوع الأولي بأنه أي شيء موجود في الخارج وتحيل الظاهرة إليه، كموضوع الحب والرغبة والأمل، وأما الموضوع الثانوي فهو الظاهرة النفسية ذاتها، ولما لم يكن لكل ظاهرة نفسية أو قصدية موضوع اولي، شأن المزاج والحالة النفسية عموماً، كانت هذه الظواهر ذاتها موضوعاً لنفسها، ولو لم تكن كذلك لانتفى وجود الحالة النفسية أو المزاج إطلاقاً[1].

بناءاً على ذلك هل تكون، الظواهر التي لا تحيل إلى أي موضوع: ثانوي وأولي، ظواهر جسيمة؟ ولئن لم يكن الأمر كذلك، كنا مضطرين إلى القول: إن ذلك يؤدي إلى تقويض الوجود النفسي للإنسان بالكامل. فثمة فرق بين الذي يفكر في فرس وبين الذي يفكر في وحيد القرن Unicorn، والتمييز هنا منصب على موضوعي فكرهما، وليس في ان لدى الأول موضوعاً، وليس للثاني مثل ذلك، لا يمكن الزعم أن لوحيد القرن اي وجود، إذ يمكن القول بالمثل بأن ثمة فرقاً بين من يفكر في وحيد القرن وبين من لا يفكر في شيء. ويكمن هذا الفرق في أن للأول موضوعاً يفكر فيه وليس للثاني مثل ذلك. هنا نسأل: ما عسى أن تكون الرتبة الأنطولوجية للموضوع الذي يتجه الإنسان إليه قصدياً عندما يفكر في وحيد القرن؟ يواجه الإنسان هنا إغراءاً بالقول: إنه على الرغم من أن هذا الموضوع الذي يفكر فيه لا يمكن أن يكون وحيد القرن لأنه إذا كان الفكر منصباً على وحيد القرن وليس له من وجود في الواقع، فهذا يعني أن فكر الإنسان يكون منصباً على شيء غير وحيد القرن، فما هو هذا الشيء؟ وإذا كان الفكر متجهاً صوب شيء ليس هو وحيد القرن، فكيف نسميه في الوقت نفسه وحيد القرن[2]؟ أليس من شأن هذه الصعوبة

---

[1] WARNOCK, M., Existentialism, Oxford University Press, London, reprinted, 1971, pp. 26F

[2] CHISHOLM, R. M., "Brentano and Descriptive Psychology and the intentional". pp. 6 F.

الأنطولوجية أن تقوض كل ما يمكن لعلم النفس أن يجنيه من فكرة القصدية؟

لقد حاول مينغ A. Meinong[*]، من بعد برنتانو، أن يحل هذه الصعوبة عندما اشار إلى ان الموضوع لا يكون ممكناً إلا إذا كانت صفاته الداخلية غير متناقضة فيما بينها، كالمربع الدائري، فهو غير ممكن لاستحالة الجميع بين المربعية والدائرية[1].

وحق لو سلمنا بأن برنتانو يستطيع تبرير وحدة الوعي، والإبقاء على وحدة حياتنا النفسية، فإن تعريفه للوعي أو الشعور به بأنه: "الإسم الشامل لكل انواع الفعل العقلي، أو الخبرة القصدية" تعريف يضعنا، في رأي هسرل، امام مشكلة مزدوجة منذ البداية. إذا هل من الممكن اعتبار الوعي "فعلاً" Act بالضرورة؟ وما هي الصلة بين الأفعال الشعورية وبين ما عناه برنتانو بالظواهر العقلية Mental Phenomenena؟ من غير الممكن، فيما يرى هسرل، أن تكون كل الظواهر العقلية افعالاً، ومن هنا لم تكن كلها قصدية. فمن الممكن أن يكون لإحساس الألم مكان في الجسم، وبهذا المعنى الواسع، يمكن له ان يحيل إلى موضوع. ومع ذلك فمن المحال إعتبار مثل هذه الحالة فعلاً بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا يعني أن أحساسيس الألم ومشاعر اخرى لا يمكن إعتبارها أفعالاً، ومع ذلك فإن من المشاعر ما يمكن إعتباره كذلك، كأن يكون الإنسان مسروراً، فكونه كذلك معناه أنه مسرور من شيء، سواء أكان هذا الشيء واقعياً أو ممكناً. وحيث أن بعض المشاعر لا توصف بأنه قصدية ومن ثم ليست افعالاً، واستنتج برنتانو أنها ليست ظواهر عقلية. أما هسرل فيرى أن زيف ذلك أمر بين، ولذلك لا يسلم القول: بأن كل الظواهر العقلية أفعال[2].

ودفعاً لكل لبس، فإن هسرل يقترح إستبدال تعبير "الظاهرةالعقلية" بتعبير "الخبرات القصدية المعاشة" Intentional Lived – Experiences بل إنه يرى

---

[*] الكسيس مينغ (1853 – 1920)، وهو من أشهر تلاميذ برنتانو، وتعتبر كتاباته المبكرة في الفلسفة وعلم النفس صدى لآراء برنتانو الوصفية. أما نظرية الموضوعات Theory of Objects فتعتبر مساهمة جديدة له في تاريخ الفلسفة.
أنظر: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5, Article, Meinong .

[1] Ency. Of Philo. Vol. 5, Article: Meinong

[2] MORRISON, J. C., 'Husserl and Brentano on Intentionality', pp. 38F

أن لا بد من التميز بين "المضامين المكونة للوعي" The Constitutive Contents of Consciousness والخبرات القصدية من جهة، وبين الموضوع المدرك Perceived Object من جهة أخرى، فلا يمكن إعتبار الموضوع مضموناً أو جزءاً مكوناً من وعي أو من خبراتي المعاشة[1]. فعندما ادرك موضوعاً، وليكن صندوقاً يدور ويتحرك في كل الإتجاهات، فإن الصندوق هو ما ادرك وليس إحساساتي أو خبراتي عنه. فإذا ما ادركته في أوقات مختلفة، فمما لا شك فيه أن إحساساتي ستتغير، ولكنني مع ذلك أظل أدركه هو نفسه. وهكذا فإن الصندوق من حيث هو موضوع للفعل القصدي أو الوعي ليس هو نفسه من حيث أنه من الممكن ردّه إلى خبراتي عنه، لأن الإحساسات والخبرات عبارة عن "مضامين باطنة" Immanent Contents في الوعي، في حين أن الموضوع شيء "مفارق" Transcendent له. وبالإضافة إلى ضرورة تمييز الخبرات المعاشة ومضامين الوعي من موضوع الوعي، فلا بد كذلك من تمييز المضامين حتى لا تختلط بأفعال الوعي كما هو الحال في إدراك الصندوق. فمن المضلل أن نقول عن الموضوع المدرك، وهو ما فعله برنتانو: إنه داخل في الوعي، او متضمن فيه أو في الخبرة القصدية المعاشة، فليس من شأنه ذلك إلا طمس التمايز بين الموضوع والمضمون. فإدراك أي موضوع فيزيقي أو ظاهرة لا يعني أنه داخل في الوعي أو باطن فيه او أنه جزء من الخبرة القصدية[2]. إن المضامين الباطنة المتصلة بالعناصر المكونة للخبرة القصدية ليست هي ما تتجه نحوه الخبرة القصدية، اي أنها ليست موضوعاً للفعل. فأنا لا أرى أحاسيس أو خبرات ملونة، بل أشياء ملونة، وهذا لا يجعل من الشيء "فكرة" أو "حزمة من الإنطباعات"، مما يحتم إستبعاد كل حديث عن "الموضوعات الباطنة" Immanent Objects، فالباطن فقط هو افعال الوعي ومضامينه[3]. فمن الخطأ في رأي هسرل القول: إن الخبرات القصدية تحتوي في ذاتها على شيء ما كموضوع، لأن ذلك يفضي إلى نوع من العلاقة المادية بين الشعور وموضوعه، وبين موضوع الشعور، في حين أن الأمر ليس كذلك، او ان الفعل والموضوع

---

(1) Ibid., p. 39.

(2) Welch, E., The Philosophy of Edmund Husserl, P. 78

(3) MORRISON, J. C., "Husserl and Brentano on Intentionality", pp. 39F

القصدي موجودان كشيئين واقعيين في الشعور، فهو أمر لا يقل خطأ عن سابقه، لان الموضع القصدي، نتيجة لذلك يصبح صورة او فكرة في الشعور وليس شيئاً[1].

وهنا يعرف برنتانو الشعور بأنه "الوعي الداخلي" بخبرات المرء العقلية والمعاشة "اي أن الوعي أو الشعور هو الإدراك الداخلي. وبرنتانو يكثر من إستخدام هذا التعبير، ويضعه في مقابل "الإدراك الخارجي" Outer Perception. أما هسرل فيستبدل بهما "بالإدراك التام" Adequate Perception، والإدراك الناقص Inadequate Perception......... فالإنسان الساذج فقط هو الذي يميز بين الإدراك الخارجي والإدراك الداخلي بالإستناد إلى موضوعاتهما الخاصة،الأول يدرك الأشياء الخارجية وخواصها وعلاقاتها، أما الثاني فيدرك ذات الشيء وخواصه وعلاقاته. والثنائية الديكارتية هي الصياغة الفلسفية الأولى لهذه السذاجة، فهي تميز بين الإحساس والتأمل، الإحساس هو الإدراك الخارجي بواسطة الجسم، اي من خلال أعضاء الحس، أما التأمل أو الإدراك الداخلي فمتجه صوب العقل وافكاره دون أدنى إستخدام للإحساسات الجسمانية. من هنا اعتبر الإدراك الخارجي خادعاً، بينما اعتبر الإدراك الداخلي أو التأمل بديهياً. ويرى هسرل أن كل ذلك ينطبق على برنتانو، عندما جعل:

أ ـ الإدراك الداخلي يكافئ العقلي يكافئ البديهي.

ب ـ الإدراك الخارجي يكافئ الجسمي يكافئ اللابديهي.

وبالطبع فإن هسرل ليس مقتنعاً بصحة هذه التكافؤات، لأن أحوالاً عقلية معينة ليست بديهية مع أنها تدرك كما لو كان لها مركز في الجسم. فإذا قلت: إنني أحس ألماً في سني وليس في قدمي فإنني لا اجد مبرراً لفصل الإدراك الخارجي عن الإدراك الداخلي فهما مرتبطان إرتباطاً جوهرياً في صميم الإدراك أو في مجموع الخبرة[2].

---

[1] PIVCEVIC, E., Husserl and Phenomenology, P. 51

[2] MORRISON, J. C., 'Husserl and Brentano on Intentionality", pp. 34FF.

يستبدل هسرل بالتكافؤ الذي أقامه برنتانو بين الإدراك الداخلي والإدراك البديهي من جهة، وبين الإدراك الخارجي واللابديهي من جهة أخرى الإدراك التام، وبالإدراك الناقص. وهنا يعني أن التمييز بين العقلي والجسمي ينبغي ألا نصل إليه عن طريق البداهة Evidence، بل عن طريق درجة التمام Adequacy. فالإدراك الداخلي Inner Perception في نظر هسرل مكافئ للعقل ولدرجة التمام، والإدراك الخارجي مكافئ للجسمي Physical وللناقص Inadequate. وحتى لا تختلط البداهة بالتمام، كما هو الحال عند برنتانو، فإن هسرل يبين بأن نقيض البديهي هو الخادع Deceptive، في حين أن نقيض التام هو التحقق الناقص Incomplete Fulfillment . فالقول أن إدراكاً ما هو إدراك ناقص معناه أن ما أدرك لم يتم إدراكه بشكل تام أي أن ثمة مظهراً ما أو خاصية معينة من خصائص الموضوع لم تظهر لي في وقت ما، فلم أدركها. أما في حالة الإدراك التام فإن الأمر يكون غير ذلك لأن الموضع يدرك بتمامه كما هو فعلاً[1].

إن التمييز بين الإدراك التام والإدراك الناقص شديد الوضوح في حالة أدراك الموضوع الفيزيقي، لأن وجهات النظر التي يمكننا أن ننظر منها إليه تكاد تكون لا متناهية. وأما القول بإدراك الموضوع الفيزيقي إدراكاً تاماً فيعني أننا قادرون على النظر إليه من كل وجهات النظر الممكنة مرة واحدة، وهو ما لا يمكن الزعم بجوازه. والقول: إن الإدراك الخارجي للموضوعات الفيزيقية ليس بديهياً معناه، في رأ ي هسرل، أنني من الممكن أن أخدع في اي وقت، على الرغم من أنني لن اخدع في كل الأوقات بالضرورة. وبإختصار يرفض هسرل البداهة التي نسبها برنتانو للظواهر الذهنية أو العقلية[2].

وفضلاً عن ذلك يحذر هسرل من وجود خطأين اساسيين، الأول: هو ان الموضوع الفيزيقي، بمقتضى النظرية التمثيلية Representational theory، يكون خان الشعور، وأما تمثيلاته Representatives فقائمة في الوعي أو

---

[1] Ibid., pp. 36FF

[2] Ibid., pp. 37F.

الشعور، أما الثاني: فهو أن الموضوع القصدي باطن، اي أنه تمثل Representation او علامة. ولكن الموضوع القصدي ليس تمثلاً، كما أن الموضوع الخارجي ليس شيئاً ما متمثلاً، بل أن الموضوع القصدي هو الموضوع الخارجي المفارق. وقد تبنى برنتانو، نتيجة لإفتقاره إلى الفهم الواضح للطبيعة القصدية للوعي، فيما يرى هسرل، أراءاً لا تتسق والمعنى الحقيقي لهذه القصدية، يبرهن على ذلك وقوعه في صورة من التمثيلية، وبإيجاز فلقد إرتكب الخطأين كليهما[1].

ما الذي أضافه هسرل إلى علم النفس عند برنتانو؟ لقد إعترف هسرل شخصياً، غير مرة، أنه تأثر ببرنتانو، ويكفي لإيضاح ذلك ان نتذكر أنه قد اخذ عن برنتانو فكرة القصدية، وهي المفهوم الاساسي في الفلسفة عندهما[2].

قبل كل شيء لا بد من أن نبين ان البواعث والاهداف التي حركت كل منهما بواعث وأهداف مختلفة جداً. لقد كان برنتانو مهتماً بإقامة علم النفس على أسس طبيعية تجريبية، وبتعيين أو بتحديد موضوعه، في مقابل العلوم الطبيعية، مما جعل القصدية في مذهبه عظيمة الأهمية، وذلك لكونها السمة المميزة لما هو نفسي في مقابل ما هو طبيعي. أما هسرل فقد كانت الفلسفة محل إهتمامه الأول، ولذا فإن أهمية القصدية ترجع عنده إلى إمكان إستخدامها مستقبلاً في تأسيس الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً. وعلم كهذا لا يكون ممكناً، كما يرى، إلا إذا استند إلى نقد جذري للمعرفة، فقد يحاول تتبع المعرفة حتى ينابيعها الأصلية في الخبرة المباشرة، ولما كانت الأشياء أو الموضوعات هي المعطاة للوعي، كانت قصدية الوعي — ولكن بعد إجراء التعديلات المناسبة — الفكرة الموجهة في مشروع الفلسفة الفينومينولوجية كلها، مما يسمح بالقول بأن هسرل، من حيث المبدا، بعيد جداً عن برنتانو[3].

السؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه هنا هو: ما الجديد الذي أضافه هسرل

---

(1) Ibid., pp. 43F.

(2) أنظر الفصل الأول من هذه الدراسة ص 3.

(3) MORRISON, J. C., 'Husserl and Brentano on Intentionality', pp. 44f.

إلى علم النفس عند برنتانو؟ يدرس علم النفس البرنتاني الموضوعات الفردية من حيث هي فردية، أما فينيمينولوجيا هسرل فتدرس الموضوعات من حيث هي جزئية وكلية، أو من حيث هي ظاهرة وماهية. بذا يمكن القول بأن الرد الماهوي، أو رد الأشياء إلى ماهياتها هو اهم إضافة تتميز بها فلسفة هسرل من فلسفة برنتانو الوصفية. أما إهتمام هسرل بالماهيات فراجع إلى إهتمامه المبكر بدراسة الرياضة، والرياضة تعني بدراسة النماذج الكلية للأشكال والإعداد، وهو من هذه الناحية يشبه أفلاطون في بحثه عن مثل كلية، أزلية، وابدية للاشياء، وديكارت في بحثه عن الحقائق الأولى للاشياء، فلا عجب أن يمضي هسرل في الطريق الذي مضى فيه الرياضيون من قبل باحثاً عن الماهية الكلية الثابتة الواحدة للاشياء[1].

كما أن هسرل لم يكن مهتماً في المحل الأول بتصنيف الظواهر النفسية وتحليل ميدان علم النفس، وهو ما أنصب عليه إهتمام برنتانو. فلقد كان شغله الشاغل بيان ما تستطيع القصدية فعله في تفسير الشروط العقلية للحقيقة الموضوعية[2]. لذلك يمكن القول بأن تناول هسرل للقصدية تناول منطقي يتطلع إلى شرح موضوعية المعرفة بالدرجة الأولى، ولا يقتصر على إعتبارها معيارا يميز الظاهرة النفسية من الظاهرة الفيزيقية، كما هو الحال عند برنتانو. ولعل في هذا ما يكفي لتبرير رفض هسرل إقامة تمايز بين السيكولوجي الجسمي، إذ أن هناك توازيا بين بنية الفعل الذاتي، ومرجعه الموضوعي فيكونان معاً الموضوع الخاص الذي يتخذه الفينومينولوجي نقطة إبتداء في تحليلاته الفلسفية. ففي مجال المنطق مثلاً درس هسرل الخبرة المباشرة للذات في الإستدلال، والقوانين المنطقية التي تكفل مراعاتها صحة الإستدلال في وقت واحد، ولذلك فإنه لا يميز، في مثل هذه الحالة، بين العقل والموضوع فلا بد من وصف الكوجيتو وموضوعه في آن واحد، مما جعله لا يهتم إلا بأفعال العقلية التي لها موضوع، ومن ثم لم يعد إهتماماً لتمييز ما هو نفسي مما هو جسمي، فتخلى عن القصدية بوصفها معياراً أو شرطاً ضرورياً وكافياً لما هو نفسي، ولهذا السبب عينه أصبح قادرا

---

[1] هسرل (إدموند): تأملات ديكارتية، الترجمة العربية، ص 22-23.

[2] PIVCEVIC, E., Husserl and Phenomenology, P. 51.

على أن يختار بسهولة الإهتمام بتلك الأفعال العقلية التي لها موضوعات تحيل إليها، وأن يستبعد الباقي فاستطاع التخلص من التعقيد، المصطنع للموضوعات الأولية والثانوية، الذي قال به برنتانو[1].

وثمة سمات أخرى لفينومينولوجيا هسرل نشأت عن عدم اهتمامه بمسألة ما إذا كانت الموضوعات توجد بوصفها موجودات عقلية أو فيزيقية، وحتى فيما إذا كان لها وجود على الإطلاق. فهو يقول: بأن الفينومينولوجيا تهتم بوصف الظواهر الخالصة بالخبرات نفسها، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الخبرات تحيل إلى موضوعات عينية موجودة، أو إلى خيالات، أو إلى أنفسها فقط. ولقد أكد ذلك عندما رفض للفيلسوف أن يقدم أي تأمين مادي أو عقلي، يتصل بأية ظاهرة يدرسها أثناء بحثه لها، ولقد كتب يقول: "منذ البداية، وخلال كل المراحل التي مررت بها، فإن الفينومينولوجيا لا تتضمن أي حكم يتصل بالوجود الواقعي[2]." وهذه العبارة تعني أن التعليق يلزمنا بوضع كل ما هو معروف أو مفترض عن موضوعات الإدراك أو الفكر بين قوسين ليصبح بالإمكان وصفها وتحليلها بوصفها ظاهرات خالصة. وأخيرًا فإن تطور هسرل قد إنتهى به إلى أن أعطى القصدية معنى معقدًا جدًا، فأصبح الفعل القصدي وسيلة نخلق به لأنفسنا موضوعًا مما كان سابقاً شيئاً غير معين، أويستعصى وصفه[3].

وأخيراً بقى أن نتسائل إلى أي مدى يمكن إعتبار برنتانو ممثلاً للنفسانية؟ لقد كان برنتانو شديد الإنزعاج من وصف هسرل له بأنه من اتباع النفسانية. ففي لقاء لهما عام 1912م سأل برنتانو تلميذه القديم عما يعنيه بالنفسانية فأجابه بأنها النزعة التي تتشكك في القيمة الكلية للمعرفة[4]. وهسرل يعني بذلك إشتقاق قوانين المنطق من قوانين علم النفس. مما يجعل القوانين المنطقية قوانين نسبية وإحتمالية نتيجة لإستنادها إلى الإستقراء[5].

---

(1) WARNOCK, M., Existentialism and phenomolog, pp. 27F

(2) CF. Ibid., P. 28

(3) Ibid., pp. 28F

(4) هسرل (إدموند): تأملات ديكارتية، الترجمة العربية، ص 22.

(5) SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol.I, p.49

غير أن هناك معنى آخر للنفسانية وهو أن كل ما ليس طبيعياً لا بد أن يكون ذا أصل نفسي، أو أنه يرتد إلى أصل نفسي، مما يجعل علم النفس أساساً لكل العلوم، بإستثناء العلوم الطبيعية، ومما لا شك فيه أن بوسعنا تتبع هذا المعنى الأخير في العديد من مؤلفات برنتانو، ففي محاضراته، التي القاها في جامعة فيينا بين عامي 1874- 1895، وازى بين دور علم النفس في العلوم الإجتماعية وشتى انواع فروع الفلسفة من جهة، وبين دور الرياضة والديناميكا في العلوم الطبيعة. ولقد مضى إلى القول، في هذه المحاضرات، بأن علم النفس هو الأساس الوحيد الذي يمكن للفلسفة العلمية أن تقوم عليه[1]. ولا نظن ان أفكاراً كهذه يمكن أن تترك مجالا للشك في نزعته النفسانية التي ترد الموضوعي إلى الذاتي.

إلا أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن برنتانو بريء من النزعات الطبيعة والفسيولوجية المنحدرة من المرحلة السابقة، والتي تسببت أصلاً في وجود أكثر صور النفسانية تطرفا. إلا أن برنتانو لا يقل مسؤولية عن تلك الإتجاهات في إيجاد الريبية والنسبية حتى في مجال المنطق نفسه. ففي محاضراته عن المنطق بوصفه "نظرية للحكم الصحيح"، بين ان المنطق يستعير قضاياه الأساسية من علم النفس، وأن علم النفس هو الأساس الضروري والكافي له أيضاً[2].

من هنا إعتبر هسرل أستاذه من النفسانيين مما ترتب عليه نتائج فلسفية هامة، رغم أن هسرل في كتابه "فلسفة الحساب"، كان واحداً من النفسانيين. إلا أن اهتمامه بالمنطق أدى به إلى التخلي عن موقف برنتانو النفساني، فأنكر من بعد أن يكون من الممكن شرح الجانب الموضوعي في المعرفة بدءاً من مقدمات نفسية، على ألا يستنتج من ذلك أنه قد أهمل الجانب الذاتي في المعرفة، ولكنها لم تعد ذاتية نفسانية. أن نقده للنفسانية قد إنتهى به إلى موقف ترنسند نتالي معاد للتجريبية، دفع به إلى تنقية الفعل القصدي من أي أثر نفسي وإلى الإهتمام بالشروط الأولية التي من شأنها، إذا ما توافرت، أن تجعل المعرفة موضوعية وممكنة. والترنسند نتالية في تحليلها الأخير، عند هسرل، "محاولة للتوحيد بين موضوعية المعرفة والشروط الذاتية للتعرف"[3].

---

[1] Ibid., pp. 49F.

[2] Ibid., P. 49, n. 1.

[3] PIVCEVIC, E., Husserl and Phenomenology, pp. 49FF

أمران يبرران هذا الإسهاب الذي عرضنا به لبرنتانو:

الأول: إن فلسفة برنتانو بجملتها تعتبر مدخلاً ضرورياً لا بد من التمهيد به قبل الشروع في مناقشة أي جزء أساسي في فلسفة هسرل

الثاني: أن جهد هسرل في كتابه "فلسفة الحساب" قد انحسر أصلاً في تطبيق منهج برنتانو الوصفي على نشوء التصورات الرياضية وتطورها الأمر الذي يجعل مفاهيم برنتانو الوصفية المقدمة الضرورية للحديث عن مفهوم العدد وفلسفة الحساب عموماً.

مفهوم العدد عند هسرل في "فلسفة الحساب"

لقد كانت إهتمامات هسرل في شبابه منصبة على الرياضة، وقد نال درجة الدكتوراه على بحث تحت إسم "حساب المتغيرات" عام 1887 م. وعقب ذلك مباشرة عمل مساعداً لفيرستراس في جامعة برلين، يوم كانت الدراسات في أصل التصورات الرياضية لا زالت تخطو خطواتها الأولى، ويعتبر كتابه "فلسفة الحساب" عام 1891، خلاصة لكل مساهماته التي سبقت هذا التاريخ في المشاركة في حل المشكلات الرياضية والمنطقية[1]. أما نقد هسرل لكثير من الإتجاهات الرياضية، كالإتجاه الصوري، الذي يميل أصحابه إلى خلط العدد بالإشارة، والنظرة الإسمية للعدد، التي أدخلها بيركلي للرياضة، والتي تصبح الإشارات بموجبها، لا الإعداد، الموضوع الأساسي في الحساب [2]، فمما لا يهمنا الدخول في تفاصيله ما دام هدفنا الأساسي بيان الطابع النفسي في تحليل هسرل للمفاهيم الرياضية عامة والعدد خاصة.

حاول هسرل في كتابه "فلسفة الحساب" تفسير المفاهيم والتصورات الرياضية تفسيراً نفسياً، فاشتق المفاهيم الأساسية في الرياضة من أفعال نفسية محددة، وبوسعنا أن نجد في هذا الكتاب وصفاً مطولاً لهذه الأفعال[3].

---

(1) Ibid., p.22

(2) Ibid., p. 28

(3) SPIEGELBERG, H., The Phenomenological Movement, Vol.I, P. 92

إن ما يميز جهد هسرل في هذا الكتاب هو تناوله لمشكلاته من وجهة نظر معرفية. وما كان ليقع شيء كهذا مصادفة، بل كان نتيجة لنصيحة أسداها إليه برنتانو، خلاصتها:

أنه لا بد لأية فلسفة أصيلة في الحساب من البدء بفحص للمبادئ الأولى فيه، فمن شأن ذلك أن يسمح لنا بتحديد الخط الفاصل بين الرياضة والفسلفة، ولكن ذلك لا يكون ممكناً إلا إذا كانت المفاهيم والعلاقات في وضعها الصحيح، شريطة ان تكون مفاهيم بسيطة وقبلية منطقية. وبما انها ليست هنا كذلك، فهي معقدة وذات إرتباطات كثيرة بغيرها، ينبغي البدء بتحليل ابسط المفاهيم والعلاقات. ولما كان مفهوم العدد أبسطها جميعاً في منظومة المفاهيم الحسابية، تحتم البدء بتحليله في "فلسفة الحساب"[1].

لقد حدد هسرل لنفسه مهمتين أساسيتين في كتابه ذاك، فهو يتناول في القسم الأول منه، المسائل النفسية الرئيسية المتصلة بتحليل مفاهيم الكثرة والوحدة والعدد كما هي معطاة لنا بالفعل وليس خلال اي شكل من أشكالها الرمزية غير المباشرة، أما في القسم الثاني فندرس فيه الأفكار الرمزية للكثرة والوحدة والعدد، مبيناً اننا غالباً ما نكون مقيدين بمفاهيمها الرمزية، تلك المفاهيم التي تحدد معنى وهدف حساب العدد[2].

يلعب العدد في "فلسفة الحساب" دوراً هاماً، وبالتالي فإن تحليله مطلب ضروري في قيام فلسفة الحساب عموماً. برهن على ذلك أمران، الأول: إمكان إجراء مثل هذا التحليل بالفعل، والثاني: أن من يعتبر مفهوم المقدار مثلاً هو الموضوع الأساسي في الحساب وليس العدد، لايستطيع أن ينفي ان مقاييس المقادير المفترضة مسبقاً ترتكز في الأصل على عملية العدد، وبالتالي على تعريف العدد، فتحليل مفهوم العدد، في رأي هسرل[3]، وليس أي مفهوم آخر، هو الموضوع الأساسي في علم الحساب. وهو يرى أن أبحاثاً كهذه لن يفيد

---

[1] Welch, E., The Philosophy of Edmund Husserl, P. 6

[2] HUSSERL, E., Philosophie de l'arithmétique, p. 5

[3] Ibid., pp. 14F

الحساب منها فقط بل، ربما كان النفع العائد على علم النفس والمنطق أكبر. في مقابل هذا الإتجاه النفساني في الرياضة والمنطق، وجد اتجاه صوري على رأسه الفيلسوف الألماني الشهير جوتلب فريجة*، الذي قال بضرورة رد الرياضة إلى المنطق، فوضع تطبيقاً لذلك كتاب "أصل العدد" عام 1884م، يدور في جملته حول منطق للحساب قائم على إستخلاص القضايا الحسابية من مقدمات منطقية صرفة. وهو يدعو إلى إلحاق الرياضة بالمنطق على أساس أن الأفكار الرئيسية في الرياضة يجب أن ترد إلى القوانين الأولية التي تحكم التفكير[1]. إن نقد هسرل لكتاب فريجه "أصل العدد"، الذي ضمنه نقداً حاداً للنفسانية، ثم رد فريجه على هسرل بنقد لكتابه "فسلفة الحساب"، ومن ثم دراسة هذه الخصومة عموماً، على جانب كبير من الأهمية، لا لانها تشكل فصلاً هاماً في تاريخ الفترة كلها فحسب، بل لأن البعض زعم ان هسرل مدين، في نقده وتخطيه للنفسانية فيما بعد، لنقد فريجه لكتابه "فلسفة الحساب"[2].

تأثر هسرل ببرنتانو، واستخدم منهجه في الوصف النفسي، وحاول تطبيقه على الرياضة، بدءاً مما أسماه بتحليل اصل مفهوم العدد. أما إهتمامات فريجه فقد انصبت على دراسة الإفتراضات المنقطية المسبقة، التي تقوم عليها الرياضة، كما وجه إهتماماً كبيراً للتعريفات. فأصل النزاع هو أن هسرل نظر إلى تحليل فريجه المنطقي بوصفه تحليلاً غير كاف، ولا يسمح ببلوغ أصل المشكلات، فمن المستحيل في رأيه أن يعرف مفهوم العدد، أو المفاهيم الأخرى البسيطة، كالكثرة والوحدة، تعريفاً منطقياً. والأمر نفسه يصدق على مفهوم العدد، لا سيما وأنه وثيق الصلة بهذه المفاهيم. وليس من منهج آخر، غير منهج التحليل النفسي الوصفي يسمح لنا بفهم طبيعة العدد بالإضافة إلى أن هسرل هاجم بعنف في كتابه "فلسفة الحساب" نقد فريجه للنفسانية التي كان هو

* فريجه (1848-1925م) فيلسوف ورياضي ألماني، ومؤسس للمنطق الرياضي الحديث، وترجع شهرته إلى نقده للنفسانية، وإنه أول فيلسوف من بعد ديكارت رفض النظرة الديكارتية وتتطلع إلى أرسطو والمدرسيين ورأى معهم أن المنطق، وليس نظرية المعرفة، هو مدخل الفلسفة فصدق النتائج أو كذبها متوقف على صحة المنطق أو فساده. أنظر: The Ency. Of Philo. Vol. III. Article: G. Frege.

(1) بدوي (عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 252-259

(2) The Ency. Of Philo. Vol. III, Article: G. Frege

نفسه يومئذ واحداً من أتباعها. ومن المؤكد أن فكرة الترابط الجمعي أو العلاقة الجمعية Collective connection هي أهم الأفكار في كتاب هسرل، فبفضل هذه العلاقة تترابط الأشياء فيما بينها ومن ثم تصبح معدودات. كما أن هذه الفكرة إستثارت الكثير من النقد، لعل أهمه ما صدر عن فريجة في نقدها[1].

يستند هسرل في دراسته للعلاقة إلى برنتانو، الذي قال بوجود فئتين من العلاقات: "علاقات أولية" Primary Relations، وعلاقات: ذهنية" Mental Relations..... أما العلاقات الأولية فمرتبطة بما يدعوه برنتانو بالظواهر الطبيعية، لكن هسرل ادخل تعديلات هامة على فكرة برنتانو هذه، فلم تعد مقصورة عنده على الظواهر الطبيعية بمعناها التقليدي ولعل أهم ما يميز هذا النوع من العلاقات، في رأي هسرل، كونها تدرك مباشرة كجزء مكون من الفكرة التي نبلغها نتيجة لإرتباط الحدود. وقد ادخل فيها هسرل علاقات المساواة والتماثل والدرجة... إلخ. أما الفئة الثانية فإن أهم ما يميزها أنها ظواهر ذهنية، وأنها تستند إلى أفعال قصدية، كافعال التخيل والحكم والرغبة... إلخ. وبفضل أفعال كهذه تترابط الموضوعات فيما بينها، وبتأمل مثل هذه الافعال يتم إكتشاف هذه العلاقات[2].

ونتيجة لتركيز الإنتباه على موضوعات أو اشياء محددة تظهر العلاقة الجمعية، ومن ثم يتم تحويل الموضوعات إلى فئات تحتوي على عناصر مختلفة ليست في حاجة لإئتلافها إلى علاقات زمانية او مكانية، فالعلاقة الجمعية هي الصلة الوحيدة التي تربط فيما بينها.ويعتبر هسرل العلاقة الجمعية بمثابة رابطة ذهنية تشتمل على أفعال ذهنية تركيبية. وأما الوحدة في العلاقة الجمعية فتظهر نتيجة للفعل الذهني التركيبي، وبالتأمل في هذا الفعل، وفي صورة العلاقة الجمعية المعطاة، نصل إلى المفهوم المجرد للكثرة. وإذا وصلنا إلى هذا الحد فإن خطوات قليلة فقط تظل تفصل بيننا وبين الأعداد. فإذا ركزنا إنتباهنا على العلاقة الجمعية وتوقفنا في الوقت نفسه عن ملاحظة الموضوعات من حيث هي أفراد لها صفاتها الخاصة ومن ثم اعتبارها مجرد اشياء وحسب، فنصل إلى كثرة

---

[1] PIVCEVIC, E., Husserl and Phenomenology, P. 23

[2] Ibid., P. 29

من اشياء لا معينة Something. فشيء ما Something وشيء ما، وشيء ما، هي أعداد، أو شيء ما وشيء ما: إثنان. شيء ما وشيء ما وشيء ما: ثلاثة... إلخ.

فالترابط الجمعي يدخل الموضوعات في فئات من الوحدات القابلة للعد، وعملية التجريد هي التي تنشيء العلاقة الذهنية، التي تمكننا من الوصول إلى مفهوم العدد[1]. فهسرل يرى ان اساس مفهوم العدد، هو الأساس النفسي لمفهوم الكثرة، وهو بذلك يقبل نظرية فيرسترس، في أن مفهوم الكثرة متقدم نفسياً ومنطقياً على مفهوم العدد[2]. وبعبارة أخرى يقتضي ظهور المفاهيم العددية ثلاثة أنواع من الأفعال الذهنية، الاول: يجرد الأشياء او الموضوعات من طبيعتها الحسية، وفي مستوى هذا الفعل يكتفي بمعالجة الموضوعات، بوصفها موضوعات ماثلة، أو معطاة للوعي، ويعبر عن هذا الفعل بكلمة شيء ما. فكل موضوع في النهاية عبارة عن شيء بصرف النظر عما قد تكون طبيعته الخاصة. أما الفعل الثاني فيقوم بتجميع الأشياء أو الموضوعات بعضها إلى بعض، ويعبر عنه بقولنا: شيء ما وشيءما...إلخ. وأما الثالث فيتأمل في العمل التجريدي والجمعي الذي تم إنجازه، ولكنه ينظر قبل ذلك في حالة الشيء الذي تم ربطه بطريقة ذهنية بشيء ما أو بشيء ما وشيء ما...إلخ. تنبثق الأعداد إذن نتيجة لعملية تجريد الشيء، شيء ما وشيء ما: إثنان، شيء ما وشيء ما وشيء ما: ثلاثة...إلخ[3].

ينظر فريجه إلى تفسير هسرل للعدد على أنه تفسير ساذج منطلق من الإتجاه النفساني. فالأفكار الرئيسية التي إستخدمها هسرل في تفسير العدد، وهو أهم ما أخذه فريجه على هسرل، لا تنطبق على الواحد والصفر. ففي حالة الواحد والصفر ليس هناك ترابط جمعي ولا مجموع، وليس هناك فعل ذهني تركيبي، مما يجعل قول فريجة، عن تفسير هسرل للواحد والصفر، بأنه تفسير غير مقنع،

---

(1) Ibid., pp. 29F

(2) Welch, E., the philogophy of Edmund Husserl, P. 7

(3) Husserl, E., Logical investigations, Vol., pp. 13F

قولاً مقنعاً. أما فريجه فقد لجأ في تفسيرهما إلى "ما صدق المفهوم". فالواحد يفسر بالمساواة الماصدقية للمفهوم الذي يندرج تحته شيء واحد، والصفر بالمساواة الماصدقية للمفهوم الذي لا يندرج تحته أي شيء. فالاعداد في نظر فريجه وثيقة الصلة بالمفاهيم، ولا يمكن عد الموضوعات أو الاشياء إلا من خلالها، فالمفهوم هو الذي يحدد مجال العد. ومن الممكن النظر إلى شيء أو مجموعة من الأشياء من نواحٍ مختلفة أو ضمن سياقات تصورية متعددة، فبوسعنا النظر إلى الإلياذة على أنها كتاب واحد، أو على أنها مجموعة مؤلفة من اربعة وعشرين كتاباً، فالنتيجة النهائية للعد متوقفة دائماً على طبيعة المفهوم، قد لا يندرج إلا موضوع واحد تحت مفهوم ما، كقمر الأرض، وقد لا يندرج تحته اي موضوع، كرجل ذي رأسين، مما يجعل تفسير الواحد والصفر ممكناً[1]. أما قول هسرل أن الصفر والواحد إجابتان سلبيتان على السؤال كم، فقد علق عليه فريجه قائلاً: إنه في حاجة إلى جهد كبير ليصدق بأن الإجابة على السؤال كم عدد توابع الأرض، إجابة سلبية ما دام القمر هو التابع الوحيد لها[2]. والواقع أن مصدر هذا التباين الكبير بين النتائج التي توصل إليها كل منهما، يمكن رده إلى المناهج التي إتبعها كل في تحليلاته. فلقد أثر هسرل وصف نشوء الإعداد منهجاً، في حين إتبع فريجه منهجاً منطقياً خالصاً، وهما منهجان مختلفان أشد الإختلاف. وقد اعطى هسرل الأهمية الأولى للترابط الجمعي وللفعل الذهني التركيبي، بينما ألح فريجة في مقابل ذلك على التحليل إنما صدقي للمفاهيم[3]. ويرى هسرل أن المفاهيم الأولية، كالزمان والمكان وما إلى ذلك، مفاهيم يستحيل تعريفها، والأمر نفسه ينطبق على العلاقات الأولية كالمساواة والتماثل، الكل والجزء، الكثرة والوحدة مما يستحيل تقديم تعريفات صورية منطقية لها. وكل ما يمكن فعله هو وصف الظاهرة التي جردت منها هذه المفاهيم. فمهمة الرياضي تنحصر في وصف الطريقة التي يتكون بها مفهوم كالعدد، شريطة أن يحقق هذا الوصف أعلى درجات الدقة الممكنة. فكان من

---

(1) Pivcevic, E., Husserl and phenomenology, pp. 30 F

(2) Farber, M., the foundation of phenomenology, P. 56

(3) Op. cit, P. 31

الطبيعي بعد ذلك ان تكون محاولة فريجة في التعريف المنطقي للمفاهيم الرياضية، محاولة لا طائل تحتها في نظر هسرل[1].

لقد وصف فريجه عمل هسرل بأنه محاولة لتبرير مفهوم بسيط للعدد بطرق علمية. وهو يرى أننا سننتهي إلى تبسيط نظرية العدد إذا أهمل التحليل علاقة ما صدقه بمفهومه. وبإيجاز فإن محاولة هسرل ليست إلا محاولة تلك المحاولات الرامية إلى تطهير الإتجاه النفساني من بعض العيوب الخطيرة فيه.

وما خلط المنطق بعلم النفس، وهو جوهر النفسانية إلا إبتعاد عن مواجهة الصعوبة نفسها، صعوبة فهم العدد وتحليله[2]. فريجه من جهة مصر على انه ليس بوسع علم النفس الإسهام في بناء علم الحساب، وليست الأعداد موضوعاً يدرسه علم النفس، بل إنه ما من تشابه أو علاقة بين علم النفس والحساب، اكثر مما هو موجود بين علم النفس وبحر الشمال[3].

عاد هسرل فيما بعد فأقر بنقد فريجه للنفسانية، وبذلك يكون هسرل قد تراجع عن نقده لنقد فريجة للنفسانية. لكن هسرل لم يتراجع البتة عن بقية الإعتراضات التي ضمنها كتابه "فلسفة الحساب"، على منهج فريجة وفلسفته عموماً. صحيح أن فريجة قد تمكن من جذب الإنتباه إلى كثير من النقاط غير الملائمة في كتاب "فلسفة الحساب"، ولكن ليس هناك من الحجج ما يكفي لتأكيد الزعم القائل: إن هسرل مدين في تخطيه للنفسانية إلى نقد فريجة لكتابه ذاك[4]. والأدنى إلى الصواب أنه قد اضطر لإعادة النظر في هذا الكتاب، وفي موقفه من النفسانية عموماً نتيجة للصعوبات التي واجهته في البحث بشكل أساسي، ولئن كان لفريجه دور في ذلك فإنه لا يزيد عن كونه دوراً جزئياً. ويبرهن على ذلك أنه قد اتخذ لنفسه في نقدها طريقاً مختلفاً كلية عن ذلك الذي تبناه فريجة، ولقد ظل منهج فريجة في التعريف المنطقي غير مقبول لديه،

---

(1) Op. cit., P. 38

(2) Farber, M., the foundation of phenomenology, P. 55.

(3) Ibid., pp. 37F.

(4) Ibid., P. 38.

واستمر بدلاً من ذلك في تطوير منهج التحليل الوصفي، حتى في آخر تطور حققته الفينومينولوجيا على يديه[1].

بقي أن نتساءل عن موقع كتاب هسرل "فلسفة الحساب" من أعماله اللاحقة، وعن صلته بها. إذ لا يمكننا الإتفاق مع بوشنسكي Bochensky[2] بأنه لا أهمية لهذا الكتاب، وانه مقطوع الصلة بأعماله اللاحقة، ولا مع الأستاذ فاربر[3] بأن محاولة هسرل في هذا الكتاب قد باءت بالفشل كلية، اللهم إلا أن قصد بذلك إقتناع هسرل بعد نشر الجزء الأول من كتابه هذا بتهافت كل محاولة تهدف إلى رد المفاهيم الرياضية والتصورات المنطقية إلى أسس نفسية أو تفسير الرياضة والمنطق على اسس نفسية بحتة، يؤكد ذلك أن الأستاذ فاربر[4] نفسه، بعد صفحات في الكتاب يعود، ليقرر: بأنه على الرغم من متابعة هسرل في هذا الكتاب للنفسانية فإن بوسعنا أن نقع فيه على الكثير من الإشارات للمنهج الفينومينولوجي الذي لم يستطع تقديم صياغة منهجية له، إلا في الجزء الأول من الأفكار عام 1913م. ولقد ذهب لوبر هذا المذهب نفسه حين قال: إن بوسعنا أن نجد فيه بذور القصدية والفينومينولوجيا بجملتها رغم أنه كان لا يزال تحت تأثير برنتانو، أي من اتباع الإتجاه النفساني[5]. ومما يؤكد صلة هذا الكتاب الحميمة بأعمال هسرل، وحتى المتأخر منها، إحالته القارئ إليه عندما يتحدث في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" عن نظرية الإعداد ونظرية المجموعات، فهو يرى أنه قد استطاع إيضاح المعنى الحقيقي والصحيح لهاتين النظريتين في كتابه "فلسفة الحساب"، وذلك بوصفه لإهمال التلقائية للجمع والإحصاء التي تعطي لنا هذه المجموعات. والمجموعات في نظره ليست إلا صورا للموضوعات التي تنتجها الفاعلية القصدية. وهذه الصور

---

[1] Pivcevic, E., Husserl and phenomenology, P. 24.

[2] Bochensky, I. M., contemporary European philosophy (Tr. From German by Donald Nicholl and Karl Asshenbrennet), Berkeley, university of California press, 1956, P. 131.

[3] Farber, M., the foundation of phenomenology, P. 25.

[4] Ibid., P. 54

[5] هسرل (إدموند): تأملات ديكارتية، الترجمة العربية، ص 61.

تشكل صورية عامة تنطبق على جميع الموضوعات، مما سمح له بأن يضع أساساً للرياضيات الصورية، القصد من ورائه وضع نظرية الإنسان الإستنباطية وصورها الممكنة عموماً[1].

أن تبني هسرل لقول برنتانو: إن القصدية هي التي تميز الحوادث النفسية عن الوقائع الطبيعية، مكنّه من البقاء بعيداً عما سُمي في تلك الفترة "بعلم النفس العلمي"، وقد كان هذا الأخير يتخذ من الإستقراء وتحليل العناصر الواقعية للمضامين العقلية منهجاً، بقصد تفسير تكونها بوساطة آلية العمليات الطبيعية والإهتمام بالمفاهيم ومضامينها فقط. فالعدد مثلاً عبارة عن كثرة من الوحدات، وما يحدد العدد ويوضحه صلته بالكثرة التي هي مجموعة وحدات. وبكلمة واحدة: العدد إنتاج أو إنجاز لفاعلية الشعور، إلا أن إنجازاً كهذا لا يكفي في تفسيره اللجوء إلى الشروط أو العلل، فهو لا يفهم إلا بالإحاطة بالضرب الخاص للقصد فيه. فوصف الموضوعات المقصودة يسمح لنا إذن بفهم فاعلية الفكر وانماطه وأصله وضروبه ودلالاته[2].

يمكن القول إذن بأن إهتمام هسرل في هذا الكتاب كان منصباً على وصف العمليات الذهنية أو العمليات العقلية في الرياضة، إلا أن وصف نشوء أو تكوين مفاهيم الكثرة والوحدة والعدد لم يكن قادراً على تحديد "ما الذي يجعل من علم ما علماً" لأن فهم علم ما يعني القدرة على تأسيسه، ومنذ ذاك أخذت أبحاثه في طبيعة العد تكشف له ان الوصف البرنتاني يقود إلى مأزق لا يختلف كثيراً عن ذلك الذي تقود إليه السيكولوجيا الإستقرائية، فكلاهما عاجز عن بناء العناصر الحاسمة والقادرة على أن تجعل من علم ما علماً بحق[3]. ولذلك فليس من عجب أن نجده بعد نشر الجزء الأول من كتابه "فلسفة الحساب" يهجر هذه الإهتمامات تماماً ليصبح المنطق المبرأ من كل أثر نفسي النقطة الأساسية في إهتماماته. وما لبث أن صاغ في الجزء الأول من المباحث المنطقية منطقاً خالصاً،

---

(1) المرجع نفسه، ص 62 ـ 63.

(2) Christoff, D. Husserl ou le retour aux choises, C. 1966, by Pierre Seghers, editeur, P.10

(3) Ibid., pp. 10F

إشترط لقيامه تحقيق وضوح مطلق في الإستبصارات الأساسية التي يقوم عليها ليتمكن من بناء نظام نسقي يسمح له ببناء مزيد من القضايا الجديدة. وقد علق قيام الفلسفة العلمية على تحقيق هذا النوع من الدقة الذي لا سبيل لنا إليه إلا بعد الفراغ من إنشاء المنطق الخالص، ولقد كرس لهذا المنطق الفصل الأخير من المجلد الأول من المباحث المنطقية، الذي عرضه فيه على صورة رياضية شاملة[1]، قصد به هسرل إلى تحقيق أكبر درجة من الدقة حتى يتجنب تقريب الإستقراء الذي جعل منه النفسانيون أساساً لأكثر العلوم دقة، ألا وهو المنطق.

وهذا النوع الجديد من الدقة مختلف كلياً عن ذلك الذي قبله برنتانو، مما يسمح لنا بالقول: إن المنهج العلمي عند هسرل كان منذ البداية مختلفاً عنه عند برنتانو. فالدقة العلمية في نظره هي تلك التي تحققها المناهج الرياضية الإستدلالية، لا ذلك النوع من الدقة الذي تقدمه مناهج العلوم الطبيعية الإستقرائية أعني الأنموذج الذي قبله برنتانو. يؤيد ذلك أن حرص هسرل على إقامة دعائم راسخة للعلم، مضى به إلى حد التشكك في أسس الرياضة، وخصوصاً الحساب، الأمر الذي دفع به إلى الإشتغال بالفلسفة والمنطق. ولقد بدا لأول وهلة أن بوسع علم النفس البرنتاني إنقاذ هذه الأسس، ولكن سرعان ما تبين عجزه عن الوفاء بمتطلبات الدقة الرياضية، مما جعله متيقناً بان لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بإنشاء علم جديد هو "الفينومينولوجيا"[2].

ولقد كانت أول خطوة في هذا السبيل فصل المنطق عن علم النفس تماماً ونبذ تلك الطرائق النفسانية التي كانت تجعل من علم النفس الأساس الوحيد للمنطق[3]، بقصد الوقوف في وجه المحاولات التي كثرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، خصوصاً في المانيا، والتي كان يرى أصحابها أن على علم النفس أن يضع الأساس اللامعياري للمعايير المنطقية[4]. أما هسرل فقد اصبح يرى، بعد تخليه عن النفسانية، أن علم النفس علم إستقرائي تجريبي، ليس فيه

---

[1] Spiegelberg, H., the phenomenological movement, vol.1. P. 81

[2] Ibid., P. 77.

[3] Christoff, D., Husserl ou le retour aux choises, pp. 11F.

[4] Husserl, E., logical investigations, vol. 1. P. 15.

قانون واحد غير قابل للمناقشة، ولذا فإن بناء المنطق على علم النفس سيضطرنا إلى النظر إلى المبادئ والقوانين المنطقية نظرة تجريبية إستقرائية. من هنا كانت "البرولوجومينا" محاولة منهجية لفصل علم النفس عن المنطق أو للبرهنة على عدم جواز إستخدام علم النفس في التفسير أو الإيضاح الفلسفي للتصورات والمبادئ المنطقية كقانون عدم التناقض[1]. فالقوانين المنطقية قوانين مثالية أو عقلية Ideal Laws، أو هي تصورات أو مفاهيم صورية Formal Notions مثل "قضية" Proposition، "حقيقة" Truth، "موضوع" Subject، "محمول" Predicate، "المقدم" Ground، "التالي" Consequent ... إلخ. وتستمد هذه القوانين ضرورتها من كونها تجعل العلم ممكناً، أما كونها مثالية فيجعلها مختلفة عن القوانين الواقعية التي لا تنطبق إلا على الوقائع. إلا أن مثاليتها لا تجعل منها قوانين ذاتية أو معيارية، بل هي تسمح لنا بالقول أنها تعين النحو الذي توجه عليه الأشياء في المجال المستقل للمعاني الخالصة Pure Meanings[2].

يقول هسرل[3] في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه المباحث المنطقية، موجزاً كل الفترة السابقة على نشره، "أن كتاب المباحث المنطقية الذي ابتدئ بنشر الجزء الأول منه قد ظهر نتيجة المشكلات التي لم يكن من الممكن تجنبها، وهي التي أعاقت تطوري لسنين وحالت بيني وبين أن أقدم إيضاحاً فلسفياً للرياضة الخالصة. لقد كانت الصعوبات التي واجهتني، مثل المباحث المنطقية، تتصل بالمفاهيم الأساسية في النظرية والمنهج الرياضيين. وكنت أرى أنه لو أعيدت صياغة المنطق التقليدي فلربما نجح في بيان المعنى أو الماهية العقلية للعلم الإستدلالي بوحدته الصورية ومنهجه الرمزي. إلا أن الدراسات التي إنصبت على العلوم الإستدلالية تركت كل ذلك غامضاً ومشكلاً، ومن ثم أصبحت على وعي أكثر فأكثر بأن الدراسات المنطقية المعاصرة لا تصلح لتناول هذا العلم الإستدلالي على الرغم من ان هذه هي مهمة المنطق". ويضيف هسرل

---

(1) Ibid., pp. 15 – 16.

(2) Ibid., P. 16.

(3) Ibid., P. 41.

قائلاً: "من جهة أخرى وجدت نفسي منهمكاً في مشكلات المنطق العام ونظرية المعرفة، وبدأت العمل من الفرض الشائع وهو: "أن الإيضاح الفلسفي للمنطق العام ومنطق العلوم الإستدلالية لا بد أن يستند إلى علم النفس"، الأمر الذي يفسر كون الأبحاث النفسية تشغل القسم الأكبر من الجزء الأول من كتابي "فلسفة الحساب". ولكن الأساس النفسي لم يعد يرضيني فعندما يكون المرء منهمكاً في مشكلات تتصل بأصل التمثلات الرياضية، او بإنشاء المناهج العملية، المحدودة نفسياً، يبدو له أن الأساس النفسي يؤدي إلى الوضوح والجلاء، ولكن حالما يتم الإنتقال من العلاقات النفسية للتفكير إلى الوحدة المنطقية لمضمون الفكر (وحدة النظرية)، لا نعود نجد إتصالاً حقيقياً ولا وحدة يمكن البرهنة عليها. بذا أصبحت أشك في المبدأ نفسه، إذ كيف يمكن التوفيق بين موضوعية الرياضة وكل العلوم عموماً وبين الأساس النفسي للمنطق. وهكذا انهار منهجي الذي يستند إلى الأساس النفسي، وشرعت في تأمل نقدي في طبيعة المنطق، وفي الصلة بين ذاتية التعرف وموضوعية مضمون المعرفة. وبذلك لم يعد المنطق قادراً علي تزويدي بإجابة محددة على اسئلتي، فطرحت أبحاثي الرياضية الفلسفية جانبا إلى أن وصلت إلى تفسير مؤكد قائم علي المسائل الرئيسية في نظرية المعرفة، وعلى الفهم النقدي للمنطق بوصفه علماً"[1].

---

[1] Ibid., pp. 42F.

الفصل الثالث
نقد النفسانية المنطقية

تمهيد

لم يزعم هسرل أنه المبدع الأول لمصطلح النفسانية Psychologism بل ينسبه إلى شتمف Stumf الذي استخدمه عام 1891 والذي نسبه بدوره إلى أيردمان Erdmann، المؤرخ الهيجيلي الشهير واحد فلاسفة جامعة هالة. أما الجديد في هذا التعبير لدى هسرل - النفسانية - فتوجيهه له وجهة منطقية بعد أن كان شتمف يستخدمه بمعنى واسع جداً. فما يعنيه هسرل بالنفسانية - على وجه الدقة - هو ذاك الاتجاه الذي يرى أن علم النفس هو الأساس الضروري والكافي للمنطق[1].

ولم يكن هسرل أول من نقد النفسانية، فقد نقدها من قبله فلاسفة آخرون ولكنهم بنوا نقدهم على التمييز بين النظم النظرية والنظم العملية، في حين أن هسرل أقام نقده لها على أساس أن علم النفس علم تجريبي والمنطق ليس كذلك، ومن ثم فإنه لا يجوز رد المنطق إلى علم النفس. ونحن نجد هذا النقد مفصلاً في تضاعيف الجزء الأول من "المباحث المنطقية" الذي يعتبر النقطة التي يتلقى عندها الفينومينولوجيون. ولما كان هسرل في كتابه "فلسفة الحساب" واحداً من النفسانيين، كان لنقده أهمية خاصة تميزه من أي نقد وجهه أي فيلسوف إلى النفسانية[2]. وثمة من يعتبر الفينومينولوجيا لها ثمرة لنقد هسرل للنفسانية[3].

ولكن كيف ينظر هسرل إلى علم النفس؟ إنه بالدرجة الأولى علم وقائعي Factual Science يتخذ من التجربة نقطة إبتداء له. وسواء عرف بأنه علم

---

(1) Spiegelberg H., the phenomenological movement, vol. 1, pp. 93F

(2) Encyclopedia of philosophy, Vol. 6, art. Phenomenology.

(3) Alston, W. and Nakhnkian, G., readings in twentieth century philosophy, the free press of Gleucoe, collier – Macmillan Ltd., London, 2nd Ed., 1963, P. 622.

الظواهر النفسية أو علم الحوادث النفسية، أو علم وقائع التجربة الباطنية، فإنه يظل علماً تجريبياً ومن ثم فإن قوانينه ليست أكثر من تعميمات تجريبية غامضة، لا يصح اعتبار المنطق المستند إليها، وإلى علم النفس عامة، علماً دقيقاً[1]. ومعروف أن النفسانية هي إحدى وجهات النظر التي تحيل الفلسفة إلى علم وقائعي[2]. في حين أن الفلسفة في "مقالة اللوغس" هي العلم الدقيق الذي يستمد منه كل ما عداه من العلوم ما فيه من عناصر نظرية ومنطقية تجعله علماً.

العلوم الطبيعية ـ في نظر هسرل، علوم ساذجة. فالطبيعة بالنسبة لها وكذلك الأشياء موجودة في زمان ومكان لا متناهيين، بل إن العالم الطبيعي يسلم بذلك مسبقاً ودون مناقشة. وهذا الأمر نفسه ينطبق على الأشياء إذا ما نظر لها إبتداء من وجهة نظر علم النفس، فكل حكم سيكولوجي يفترض وجود الطبيعة ضمناً أو صراحة. ومعنى ذلك أنه ما من علم طبيعي يمكن أن يكون فلسفة، وكذلك الحال بالنسبة لعلم النفس[3]. إلا أن هذا لا يعني أن هسرل يقف من العلوم الطبيعية موقفاً سلبياً ينكر كل قيمة لها. إن كل ما يريد إثباته هو أن الفلسفة قبلية وأولية بالنسبة لها، ولا تكون المباحث الطبيعية علوماً إلا بها. الأمر الذي يبين انه ليس هناك ما يمنع من مشاركة العالم الطبيعي في النظر إلى الأشياء بطريقته ما دام البحث في مجال العلوم الطبيعية.

غير أن هسرل يناضل من أجل نقد مختلف للخبرة يرى أنه ممكن وضروري في آن واحد، نقد يضع كل خبرة بالإضافة إلى خبرة التفكير العلمي نفسه موضع بحث. ويتطلب هذا النقد استبعاد كل التوكيلات العلمية وقبل العلمية المتصلة بالطبيعة، بالإضافة إلى كل الأحكام التي تقضي بأن الأشياء موجودة في الزمان والمكان[4]. فشرط التفلسف ومعياره معاً خلو الفكر من اي افتراض مسبق، وهو ما يميز الفيلسوف من العالم الطبيعي. وهذا هو عينه ما يؤهل الفيلسوف للبحث في مطلب الفلسفة العلمية الذي لم تنجح الفلسفة بعد في

---

(1) Welch E. Parl: the philosophy of Edmund Husserl, P. 36

(2) Op. cit., P. 623.

(3) Farber, M. the Aima of phenomenology, P. 32.

(4) Ibid., P. 33.

تحقيقه. وهذه التفرقة الحادة التي يقيمها هسرل بين الفلسفة والعلوم الطبيعية تسمح لنا بالارتداد إلى الوعي مباشرة - وهو مصدر الموضوعية في نظر هسرل - لننشئ الفلسفة العلمية التي هي شرط إنسانية الإنسان، ووسيلته إلى المعرفة بمصيره.

لذلك فإن الفينومينولوجيا أخذت على عاتقها إيضاح الوعي أو كل صور الموضوعية، منطلقة في ذلك من إجراء جذري تحققه بالانصراف عن افتراض أي وجود مسبق، وسرعان ما تبين لهسرل أن ذلك لا يكون ممكناً إلا باللجوء إلى الحدس الماهوي Essential intuition الذي لا سبيل إلى إدراك الماهيات إلا به، هذه الماهيات التي ترى كما تسمع النغمات تماماً، وبذا أصبحت الفلسفة "في مقالة اللوغس" علماً يدرس الماهيات فقط. ويقصد بالمعرفة الماهوية ان تقدم كل ما هو ضروري لإيضاح المعرفة التجريبية، لأن الأولى متقدمة علي الثانية وذات أولوية منطقية عليها. وإذا كان لا بد للإجراء أن يكون جذرياً، تعين علينا ألانقبل أي معطى سابق، الأمر الذي يجعل من الفينومينولوجيا علماً للبدايات أو الأصول. وقد عمق هسرل هذه الأفكار ووسعها في أعماله اللاحقة، وخصوصاً في كتابه "الأفكار"[1].

لقد ناقش هسرل في "مقاله اللوغس" العلاقة بين الفينومينولوجيا والسيكولوجيا، وهي مشكلة ظلت تشغله طوال حياته لما لها من صلة بالفلسفة العلمية التي اراد هسرل تعيين حدودها وشرعية مجالها. ولكنه فوق ذلك كان مهتماً بصياغة علم نفس ماهوي Eidetic Psychology... بوصفه الأساس الضروري الذي ينبغي لعلم النفس التجريبي الإستناد إليه. ولذلك فإن كل ما يعارضه هسرل هو مد نطاق علم النفس العلمي أو التجريبي الذي كان شائعاً في تلك الفترة ليستخدم كأساس الفلسفة[2]. فما يهدف إليه هسرل هو إنشاء علم جديد، علم للشعور، ولكنه ليس سيكولوجيا. إنه فينومينولوجيا للوعي في مقابل العلم الطبيعي للشعور، على ألا ننسى أن ثمة علاقة وثيقة تربط

[1] Ibid., pp. 33F. F

[2] Ibid., pp. 90F.

بينهما، وما ذلك إلا لأنهما كليهما مهتم بالوعي أو الشعور، وإن كان ذلك بأساليب مختلفة، ومن وجهات نظر متباينة، فنقطة الإهتمام في السيكولوجيا هي الشعور التجريبي بوصفه شيئاً لا إنفكاك لحوادثه عن الطبيعة، في حين تهتم الفينومينولوجيا بهذا الوعي في نقائه، أو بوصفه خالصاً من كل أثر للطبيعة، ومن كل ما هو عرضي جائز ومتغير بطبيعته. ومعنى ذلك كله هو أن التجربة وحدها لا تجيب على الأسئلة المتصلة بالتجربة نفسها، ولا بد بالتالي من إلتماس أجوبه لها في نظرية المعرفة التي يفترض أن تكون خالية من اي إفتراض مسبق، ما دامت تتخذ من الوعي الخالص نقطة إبتداء لها في توجيهها نحو المشكلات التي يفترض أن تكون قادرة على تقديم اجوبة لها.

ومما لا شك فيه ان هسرل على وعي كامل بأن معرفة العصر الحديث قد تحققت على صورة علم تجريبي، إلا أن الفينومينولوجيا تطمح في الوصول إلى تلك الركيزة التي تحققت هذه المعرفة على أساس منها[1]. ونقطة إنطلاق هسرل في بحثه عن هذه الركيزة ضرب من الراديكالية الفلسفية تمثلت في الطموح إلى بناء المعرفة في أساسها، وفي كل خطوة من تطورها على حدوس مطلقة ثابتة. يقول: "لن اقبل أي حكم. ألم تكن البداهة هي المصدر النهائي له، أعني من خبرات تكون فيها الأشياء التي ابحثها حاضرة في ذاتها[2]".

وإذا كانت الفينومينولوجيا هي علم البدايات، وإذا كان من الممكن النظر إلى المنطق على أنه نظام معياري - على الا ننس أن هسرل يعتبره علماً نظرياً بالدرجة الأولى كما سنبين فيما بعد، وخصوصاً في الفصل القادم، في حين يعتبره النفسانيون علماً معيارياً وحسب - أصبح من الضروري التساؤل عن العلم النظري الذي يمد المنطق - من حيث هو نظام معياري - بأسسه النظرية الجوهرية. ولما كانت النفسانية تقرر أن علم النفس هو الذي يقوم بهذه المهمة، في الوقت الذي ينكر فيه هسرل زعمها هذا، وينيط أداء هذه المهمة بالمنطق الخالص Pure Logic أصبح من واجب هسرل ان يقدم نقداً لتصور النفسانية

---

(1) إبراهيم (د. زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 341.

(2) Vetneaux, R., Lecons Sur. L'existentialisme, pp. 46F.

للمنطق، وهو ما صنعه بالفعل. ومما لا شك فيه ان هسرل قد حقق غرضين معاً من نقده هذا. الأول: إرساء دعائم المنطق الخالص، وتبرير النظر إليه بوصفه علماً نظرياً خالصاً، والثاني: إن هذا النقد بجملته يعتبر مسودة متطورة جداً للأفكار الأساسية التي ساقها هسرل في "مقاله اللوغس" التي ظهرت بعد عشر سنوات تقريباً من ظهور المباحث المنطقية، ودرس فيها هسرل العلاقة بين الفينومينولوجيا والسيكولوجيا. يؤكد ذلك أن تصوره لعلم النفس لم يتغير بجملته. فهو علم وقائعي طبيعي في الجزء الأول من المباحث المنطقية وفي مقاله اللوغس كذلك.

أما نقد هسرل هذا فيتألف من خمسة اقسام أساسية. الأول: نقد لتصور النفسانية لمبدأ عدم التناقض وخصوصاً عند مل. وأما الثاني: فنقد لمبادئ النفسانية ذاتها. وتقدم الحديث عنه على نقد نتائج النفسانية بالرغم من أن هسرل قد جعله لاحقاً على نقد النتائج. وأما الثالث فنقد لنتائج النفسانية مبني على التسليم بالمبادئ التي تنطلق منها في رد المنطق إلى علم النفس، وفحص للإستحالات الناتجة عن تسليم المرء بمقدماتها، فهو أقرب إلى ان يكون نقداً بالخلف. وأما الرابع فنعرض فيه لمحاولة نفسية ينطبق عليها نقد هسرل لمبادئ النفسانية ونتائجها ولذلك فقد آثرنا أفرادها في جزء خاص بها. أما الخامس والأخير فنحاول فيه بيان المغزى الكامن في هذا النقد والهدف الأساسي الذي كان يطمح هسرل إلى تحقيقه من ورائه.

نقد هسرل للتأويل النفساني لمبدأ عدم التناقض وخصوصاً عند مل

يرى هسرل أن تصور القوانين المنطقية على انها مرتبطة بالوقائع النفسية يؤدي إلى سوء فهم للطبيعة الحقيقية لهذه القوانين. ولذلك فإن إقامة الحقائق المنطقية على مثل هذا التصور يؤدي بها إلى فقدان ضماناتها القبلية ودقتها اللازمتين عن طبيعتها التصورية فتصبح بذلك مجرد إحتمالات غامضة تستند

إلى الخبرة والإستقراء[1]. ويجدهسرل خير تطبيق لهذا كله في تصور مل لمبدأ عدم التناقض.

إعتبر مل مبدأ عدم التناقض تعميماً مشتقاً من الخبرة، يرجع في أصله إلى أن الإعتقاد وعدم الإعتقاد حالتان ذهنيتان تستبعد الواحدة منهما الأخرى. ولأفعال الإعتقاد هذه ظواهر تقابلها في العالم الخارجي، كالنور والظلمة، والسابق واللاحق، والمتعاقب والمتواقت، وهذه كلها ظواهر متناقضة إذا حضرت إحداها إرتفعت الأخرى بالضرورة. أما هسرل فيرى أنه من الخطأ الزعم بأن المبدأ القائل: "إن القضيتين المتناقضتين لا يمكن ان تكونا صادقتين كليهما ولذلك فإن الواحدة منهما تستبعد الاخرى "تعميم لوقائع كالنور والظلمة، في حين أن هذه الظواهر وأمثالها لا يمكن اعتبارها قضايا متناقضة على الإطلاق، ومما لا يمكن تصوره كيف اعتقد مل بإمكان ربط هذه الوقائع التجريبية المفترضة بالقانون المنطقي، ليستنتج من ذلك أن امتناع صدق هذه القضايا المتناقضة ناجم عن تعارض هذه القضايا في معتقداتها لتصبح أفعال الإعتقاد من ثم ـ عند مل ـ هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب فيصوغ المبدأ كما يلي: "لا يمكن لفعلين متناقضين من أفعال الإعتقاد أن يوجدا معاً"[2].

من الواضح هنا أن من يخلط بين الإعتقاد من جهة وبين صحة القضية أو صدقها من جهة اخرى. فالاعتقاد بقضية والتصديق بأنها صحيحة شيئان مختلفان تماماً. وآية ذلك أنه من الممكن لنا ـ والتجربة تثبت ذلك أن نعتقد بكثير من القضايا مع أنها كاذبة. وفي كثير من الأحيان قد نعتقد بصحة قضية ما ثم يتبين لنا أننا بعد لسنا متأكدين من صحتها. وهذا يعني أننا قد نخفي في أية لحظة ـ في التمييز بين معتقداتنا ومعرفتنا[3]، الأمر الذي يدعو إلى التشكك في قيمة التفسير النفساني الذي يقدمه مل لمبدأ التناقض لانه يهبط بأشد المبادئ يقينية إلى

---

[1] Husserl, E., logical investigation, vol. I, P. 111.

[2] Ibid., pp. 112 ff.

[3] Stebbing L., A modern introduction to logic, Asia publishing house\ Methuen and Co., London\ Re. 1966, P. 465.

مستوى الإحساسات الفردية والإنفعالات الشخصية. فتفسير المبدأ بفعل الإعتقاد - علي طريقة مِل - ينتهي بمن يأخذ به إلى النسبية والريبية. وإذا كان كل شيء في النهاية متوقفاً عليٍّ أو عليك، وإذا كنت لا اعتقد بما تعتقده، ولا تعتقد بما أعتقد، فلم لا نعلق الحكم ونكتفي باللاأدرية كلمة أخيرة ليس بوسع العقل أن يقول سواها؟

وإذا فحصنا بعض معتقداتنا تأكد لدينا ما رتبناه على ربط مِل لقانون التناقض بفعل الإعتقاد. فقد تعتقد بقضيته لأننا اعتدنا الإعتقاد بها دائماً بصرف النظر عن السبب الذي حدا بنا إلى ذلك، وهذا أمر لا أهمية له هنا حتى نبحثه. كل ما في الأمر أنه لم يخطر لنا الشك في صحتها لأي سبب كان[1]. ومن ذلك إمتلاك اليقين بحقيقة قضية ما عن طريق البداهة الذاتية، على اعتبار أنه يستحيل إنكار ما له بداهة ذاتية، ومن ثم كان وصف قضية ما بأنها قضية حقيقية يعني أنها بديهية أو بينة بذاتها. غير أن كثيراً من القضايا التي وصفها مفكرون ممتازون بأنه بديهية تبين في النهاية أنها ليست كذلك. لذلك نجد انفسنا مضطرين إلى التمييز بين التوكيدات المنطوية على بداهات سيكولوجية فقط، بمعنى أنه لا يمكن لأحد الشك فيها، وبين التوكيدات (بالمعنى الدقيق) التي تصلح لأن يتخذ المنطق منها موضوعاً لبحثه، فالقضايا المتسمة بهذا النوع الأخير من الدقة هي ما تستحق أن تكون موضوعاً للمنطق*. وهذا يعني أن بداهة بعض القضايا غير كافية لإقناعها بصحته، وإنها في حاجة مستمرة إلى مزيد من البحث، وذلك مكافئ بالتأكيد لرفضها تماماً، ما دامت بداهتها موضع شك لا ينقطع[2].

فمن العبث إذن رد مبدأ التناقض إلى فعل الإعتقاد، وذلك لان هذا الفعل معلول لأسباب خارجية. فمن الممكن لسبب ما أو لمجموعة من الأسباب، توليد قضية توصف بانها بديهية، فنكون بذلك قد استنتجنا حقيقتها من بداهتها وذلك امر عجيب حقاً. فذلك يعني أن الحقيقة معلول للبداهة، مع أن الأصح

---

[1] Ibid., P. 466.

* ومن الملاحظ هنا أن جوهر النقد السابق موجود في تضاعيف "المباحث المنطقية" غير أن المؤلفة لم تشر إلى ذلك أبداً.

[2] Ibid., P. 467.

أن تكون البداهة معلولاً للحقيقة. فالبداهة الحقة في القضية ينبغي ان تكون معلولاً لحقيقتها وليس العكس فنفسح بذلك مجالاً لوجود كثير من القضايا الحقيقية دون أن تكون بديهية في الوقت نفسه. فإذا كانت بعض القضايا الحقيقية بديهية، فإن بعض القضايا البديهية قضايا حقيقية أيضاً.

أما هسرل فيرى في تأويل مل السيكولوجي للمبدأ تأويلاً لا يؤدي إلى قانون، وإنما إلى قضية تجريبية غامضة لم يقدم مل من الأفكار ما يكفي للبرهنة عليها. فهسرل ينكر أن تكون قضية مل ـ والنفسانيين عموماً ـ التي تدور على افعال الإعتقاد، في أي صيغة لها، القضية نفسها المستخدمة في المنطق. إن كل ما تستطيع القيام به هو أن تخبرنا في ظروف ذاتية معينة بأن فعلين من أفعال الإعتقاد ـ نعم، لا ـ لا يمكن أن يوجدا معاً في وعي واحد بعينه. وهنا يتساءل هسرل: هل هذا هو ما عناه المناطقة حقاً بالإستخدام المعياري لهذا القانون بقولهم: "إن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً"؟ ويجيب هسرل على ذلك بالنفي. فهو يرى أن القضية ـ في صيغتها المعيارية هذه ـ تقول بوضوح شيئاً واحداً، وشيئاً واحداً: " يجب أن نختار من كل أزواج أفعال الإعتقاد المتناقضة فعلاً واحداً فقط، سواء أكانت لفرد او عدة أفراد، وسواء وجدت معاً أو في لحظات مختلفة". ويرى هسرل أن هذا المبدأ صادق بشكل مطلق وبدون إستثناء[1]. وبما أن تأويل مل السيكولوجي يؤدي إلى قضية تجريبية كانت العلاقة بين النفسانية والتجريبية تستحق ـ فيما يرى هسرل ، أن يتوقف عندها الفيلسوف لبيان العيب الأساسي في التجريبية. وفعل كهذا يمكن هسرل ليس فقط من دحض التجريبية وإنما من توطيد نظريته في المنطق الخالص أيضاً.

التجريبية ـ من حيث هي نظرية معرفة ـ متهافتة Absurd كالريبية المطلقة Extreme Scepticism، لأن التجريبية تحطم إمكان التبرير العقلي للمعرفة غير المباشرة ...Mediate Knowledge، ومن ثم يحطم إمكانها الخاص حيث هي نظرية يمكن أن يقوم البرهان على صحتها وذلك نتيجة طبيعية لاعتماد التجريبية المطلق على الأحكام التجريبية الفردية. ومنذ أن تقبل التجريبية هذا

---

[1] Husserl, E., logical investigations, Vol. I, P. 115.

النوع من الأحكام فإنها تكون قد فقدت كل قدرة على التبرير العقلي للمعرفة غير المباشرة، ولذلك فهي ثقة في غير موضعها لأن التجريبيين لم يخضعوا هذا النوع من الأحكام للنقد فكان من اثر ذلك تجاهل الصعوبات الملازمة لها[1].

والتجريبية لا تسلم بالمبادئ القصوى Ultimate Principles التي تقوم عليها المعرفة غير المباشرة باعتبار هذه المبادئ حدساً مباشراً Direct Insight وحقائق معطاة لنا على نحو مباشر، وتستبدل بذلك كله محاولة إشتقاقها من التجربة بالإستناد إلى الإستقراء، أعني بتبريرها على نحو غير مباشر. وإذا سألنا ما هي المبادئ التي تبرر هذا الإشتقاق طالما أن التجريبية ترفض الإحتكام إلى المبادئ العامة البينة وتلجأ بدلاً من ذلك إلى التجربة اليومية الساذجة التي تنتهي بنا إلى التفسيرِ النفسيِ مما يجعلنا مضطرين إلى القول: إنها تخفق في أن تدرك أنها لا تملك تبريراً واضحاً لافتراضاتنا غير المباشرة Our Mediate Assumptions فينجم عن ذلك فقدان التبرير للإجراءات البرهانية المطلوبة relevant proof – procedures بالإستناد إلى المبادئ العامة البينة التي تستتبعها مباشرة فتصبح كل نظرياتها السيكولوجية، والتجريبية بأسرها دون اساس عقلي Rational Foundation وبالتالي مجرد إفتراض أو وهم ليس ما يبرره[2]. وآية ذلك أنه إذا كان كل برهان يستند إلى مبادئ تحكم إجراءه Governing its procedures......، وإذا كان تبريره النهائي يقتضينا الإحتكام إلى هذه المبادئ نفسها، فإننا عندئذٍ سنقع إما في دور Circle وإما في تسلسل لا ينتهي Infinite Regress.....، في دور، إذا كانت مبادئ البرهان نفسها تتطلب مزيداً من البرهنة، وفي تسلسل لا ينتهي، إذا ما استخدمت مبادئ البرهان لتبرير مبادئ البرهان حيث الأولى كالأخيرة. وفي تسلسل أيضاً، إذا كانت كلتا المجموعتين من المبادئ مختلفة مرة بعد أخرى. أما هسرل فيرى ـ على النقيض من التجريبية ـ أن تبرير المعرفة غير المباشرة ممتنع ما لم يكن لدينا حدس أو استبصار بمبادئ مطلقة محددة يمكن أن يستند إليها كل برهان في النهاية[3]. ونحن لا نشك في أصالة هذه

[1] Ibid., pp. 115F.

[2] Ibid., P. 116

[3] Ibid., pp. 115F.

الحجج وصحتها. غير أننا كنا قد قلنا عند الحديث عن أرسطو في الفصل الأول: ربما يكون البحث الفلسفي والعلمي قد تجاوز الكثير مما قاله ارسطو، إلا أن هناك نقطة واحدة أكدتها كل نتائج البحث العلمي ألا وهي "ضرورة أن تبتدئ المعرفة من مبدأ أو مجموعة مبادئ بينية بذاتها ولا برهان عليها". وبهذا المعنى فإن هسرل يستمد نقده للتجريبية من ارسطو ولم يأت بجديد في هذا النقطة بالذات.

وبالمثل فإن نقد هسرل لتصور كل من هايمنز G. Heymans وسيجوارت C. Sigwart، ولانج F. Lange، لمبدأ التناقض لا يخرج بجملته عن نقده لمل. وذلك راجع إلى أنهم قد صاغوا هذا المبدأ بطريقة لا تختلف عما قاله مل في هذا الصدد. فهو عند هايمنز "لا يمكن لحكمين متناقضين أن يوجدا معاً في وقت واحد وفي وعي واحد". وأما لانج فيحاول أن يضفي عليه رتبة مزدوجة، فهو قانون طبيعي تخضع له افعال الحكم من جهة، وهو المقياس أو المعيار الذي يكون الأساس لكل القواعد المنطقية. كما اعتبره سيجوارت قانوناً طبيعياً لا يمكننا القول بمقتضاه: أ هي ب وأ ليست ب في آن واحد[1].

لقد نظر لانج إلى قانون التناقض على أنه ذو رتبة مزدوجة، فهو القانون الطبيعي الذي يحكم أفعال الحكم التي يطلقها الناس من جهة، وهو المعيار أو القياس الذي يعتبر اساساً لكل القواعد المنطقية من جهة أخرى. أما كون قانون التناقض قانوناً طبيعياً فيعتبره هسرل رأياً غير مقنع، إذ لا يمكن النظر إلى القانون الطبيعي على أنه أكثر من تعميم تجريبي، في حين أن القانون المنطقي لا يشير إلى ما هو زماني أو واقعي، أعني الأحكام الزمانية التي قد تكون متناقضة، وإنما يعبر عن اتساق وحدات لا زمانية، اي وحدات مثالثة يسميها هسرل بالقضايا. ولذلك فإن هذا القانون لا يتضمن أي أثر لأي توكيد تجريبي يتصل بالوعي أو بأفعال الحكم التي يمارسها[2].

وبالمثل اعتبر سيجوارت مبدأ التناقض قانوناً طبيعياً يستبعد إمكان القول:

---

[1] Farber, M., the foundation of phenomenology, pp. 115 ff.

[2] Ibid., P. 117.

"إن أ هي ب، أ ليست ب في الوقت نفسه". ولا جديد هنا يمكن أن نضيفه إلى ما قلناه في نقد هسرل لتصور لانج لهذا القانون. فهو لا يكف عن القول أن القانون الطبيعي ينطبق على ما هو زماني فقط، وأما القانون المنطقي فليس له ادنى صلة بذلك. فهذان القانونان ذو طبيعة مختلفة كلياً ويستحيل الحديث عنهما بوصفهما قانوناً واحداً. كما أنهما مختلفان في وظيفتهما وفي مجالات تطبيقهما. ولو كانا قانوناً واحداً يلزم تقديم صياغة عامة واحدة تنطبق على قانون الوقائع إنطباقها على الموضوعات المثالية، وهو ما لم يفعله سيجوارت أبداً[1]. ومن البين هنا أن نقد هسرل لتصور النفسانيين لمبدأ عدم التناقض يستند إلى التمييز بين فعل المعرفة ومضمونها أو بين الواقعي والمثالي، وهي التمييزات التي تجاهل النفسانيون كل الفروق الجوهرية بينها فنتج عن ذلك أن خلطوا بين القانون الطبيعي والقانون المثالي عندما قرروا بأن قانون التناقض قانون طبيعي. والواقع أن هذه التميزات التي أقامها هسرل هي لب المنطق الفينومينولوجي نفسه لان المعنى أو الماهية هما في النهاية مضمون العملية المعرفية الذي نذرت الفينومينولوجيا نفسها لدراسته.

وإذا كان المعيار النفساني لتناقض الاحكام أو القضايا هو "أن افعال الحكم المتناقضة يستبعد الواحد منها الآخر "في أحوال تجريبية معينة، فإن هسرل يقرر في مقابل ذلك بأن لنا بداهة أو استبصار يقينيينه بأن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين معاً، كما ان الوقائع المتناقضة لا يمكن أن توجد معاً. وفوق ذلك فإن لنا استبصاراً بأن القضيتين المتناقضتين ذاتا مضامين متناقضة لا يمكن أن توجدا معاً. كما أن لنا استبصاراً بأن الأحكام ذات المضامين المتناقضة لا يمكن أن توجدا معاً في وعي واحد بعينه ولا في وعي مختلف العارفين[2]. فالمعيار النهائي عند هسرل هو "أن الوقائع غير المتسقة موضوعياً لا يمكن أن توجد معاً بسبب تناقضهما" وهو معيار صوري خالص، في مقابل المعيار النفساني التجريبي وهو: "إن افعال الحكم المتناقضة يستبعد الواحد منهما

---

(1) Ibid., P. 117f.

(2) Ibid., P. 117.

الآخر. ولإيضاح الفارق بين هذين المعيارين الفينومينولوجي من جهة، والتجريبي أو النفساني من جهة اخرى، نجد انفسنا مضطرين لتحليل الأمثلة التالية:

1. إذا كان كل الإغريق بشراً، وكل البشر فانون، إذا فكل الإغريق فانون. يرى هسرل أن هذا الحكم حكم ضروري يعلو على كل ما هو تجريبي وصحيح بالضرورة. وبضرب من التأمل المنطقي نتبين أن حالة الأشياء المعبر عنها بالقضيتين الشرطيتين تتضمن بالضرورة حالة الأشياء المعبر عنها في النتيجة. ومن الممكن كذلك التعبير عن حالتي الأشياء هاتين دون حدوث أدنى تغيير فيهما كما يلي:

2. إن كون كل الإغريق بشراً، وكون كل البشر فانين، يلزم عنه بالضرورة كون كل الإغريق فانين. وما يقصده هسرل بهذه الأمثلة هو أن لحالات الأشياء المعبر عنها في مقدمات الأقيسة بنيات ثابتة، يكفي التسليم بالمقدمات حتى تظهر بنية ثابتة في النتيجة. وبمقدورنا إدراك ذلك حتى ولو لم نكن نعرف معاني الحدود المستخدمة، إغريق وبشر وفانون[1]. وكنا قد قلنا أن المبادئ والأحكام المنطقية ليست سوى تعميمات تجريبية تتصل بالطرق التي يفكر الناس بها فعلاً. وإذا شئنا إستخدام لغة النفسانيين قلنا: إنها مرتبطة بأفعال الإعتقاد مما يجعل العمليات العقلية هي الموضوع الأساسي للمنطق. وذلك أمر طبيعي بالنسبة لهم ما دام المنطق لديهم "فيزياء التفكير أو ليس بشيء على الإطلاق". وبناء على ذلك يؤول النفسانيون الحكم المنطقي أ كما يلي:

3. إن كل من يعتقد بأن كل الإغريق بشر، وكل البشر فانون، مضطر للإعتقاد بأن كل الإغريق فانون. وهنا علينا ان ننظر فيما إذا كان الحكم "3" قادراً على نقل ما يستطيع الحكم "1" نقله. ومن الواضح هنا أن الحكم "3" ليس إلا تعميماً تجريبياً مشتقاً من أفعال الإعتقاد لدى الناس مما يضطرنا إلى اللجوء إلى علم النفس في إقامته، في حين أننا في غنى عن ذلك تماماً بالنسبة للحكم "1". وما دام الحكم "3" ليس إلا تعميماً تجريبياً فإنه لن يكون في احسن

[1] "Realism and the background of phenomenology". Etd., by Chisholm Roderick M. 1960, P. 13.

الأحوال أكثر من حكم إحتمالي يكفي وجود مثال فردي مناقض لتكذيبه. فوجود إمرئ غير عاقل بمقدمتي الحكم "3" دون نتيجته كاف لتكذيبه، بينما لا يصدق ذلك على الحكم "1"، وذلك لأنه بديهي وصحيح ضرورة ولا يمكن وصفه بأنه إحتمالي. وإذا وجدنا من يقبل مقدمات الحكم "1" ويرفض نتيجته فليس من شأن ذلك أن يترك اي آثر على حقيقته، ولا يعني ذلك إلا أن هناك أناساً غير عاقلين لا يفكرون وفقاً لمبادئ المنطق والرياضة. ومعرفتنا بوجود أناس كهؤلاء تجعلنا على يقين بأن الحكم "3" كاذب في كل الأحوال. وأما ما يعنيه كذب الحكم "3" وصدق الحكم "1" فهو أن مضمون الحكم "3" ليس هو نفس المضمون القائم في الحكم "1"[1]. غير أن النفسانيين يحاولون تعديل الحكم 3 لجعله اكثر قرباً من الحكم 1 معتمدين على ليبز Lipps، الذي لم يتحدث عن فيزياء الفكر فقط وإنما عن قواعد للتفكير أيضاً، ولذلك يصوغونه بحيث يشير إلى قواعد التفكير الصحيح.

4. إن من يعتقد بأن الإغريق بشر، وأن كل البشر فانون، سيعتقد إذا ما اتبع قواعد التفكير الصحيح أن كل الإغريق فانون. والملاحظ هنا أن الحكم 4 كالحكم 1 لا يمكن إعتباره كاذباً إعتماداً على وجود اناس يفكرون بطريقة خاطئة، لأن أناساً كهؤلاء لا يتبعون قواعد التفكير أصلاً. ولكن هسرل يشير هنا إلى أن "قواعد التفكير" تعبير غامض جداً. فمن الممكن أن ينظر إليه من وجهة نظر وصفية فيشير إلى الطرق التي يفكر بها فعلاً. ومن الممكن أن ينظر إليه من وجهة نظر معيارية فيشير إلى الطرق التي ينبغي علينا إتباعها في التفكير. فإذا نظرنا إلى قواعد التفكير في الحكم 4 نظرة وصفية، أمكن القول انه تعميم تجريبي ليس في وسعنا تمييزه من الحكم 3. وأما إذا نظرنا على قواعد التفكير في الحكم 4 نظرة معيارية، فإننا نكون قادرين على تمييزه من الحكم 3 ولكننا لن نستطيع القول من جديد أن الحكم 4 تعميم تجريبي. فالحكم 4 من حيث هو حكم معياري ـ يخبرنا كيف يجب أن نفكر. ومن حيث هو كذلك يرى هسرل أنه لن يكون مبرراً بالإستناد إلى البحث النفسي للطرق التي يفكر الناس بها.

(1) Ibid., P. 14.

ولذلك فإن الإنتقال من الحكم 3 إلى الحكم 4 يعتبر كارثة بالنسبة للنفسانية. لأنه لا يشبه الحكم 3، اي أنه ليس تعميماً مستمداً من علم النفس، ولكنه ليس كالحكم 1، أي أنه ليس وصفياً وحسب. وسيظل منطق هسرل حجة هسرل نفسه حتى ولو استبد لنا بقواعد التفكير في الحكم 4 أي تعبير معياري آخر[1].

نضيف إلى ذلك أن منطق هسرل قادر في الوقت نفسه على تبرير الحكم المعياري 4 دون ان يؤدي به ذلك إلى اي تناقض. فثمة معنى في الحكم 1 او 2 يسمح لنا بتبرير الحكم المعياري 4. وإذا كان المرء راغباً في التفكير بشكل صحيح فإن على فكرة أن يطابق حقيقة الحكم1 وألا يرفض نتيجة القياس إذا سلم بمقدماته. وبذلك لا يعود المنطق علماً معيارياً أكثر من سواه من العلوم الأخرى، وتصبح كل حقيقة عامة قادرة على تقديم الأساس النظري للمعيار العام للحكم الصحيح، بصرف النظر عن المجال النظري الذي تمت إليه هذه الحقيقة. وبالمثل فإذا رغب المرء في أن يفكر بطريقة صحيحة في الفيزياء والفلك والجيولوجيا، فإن عليه التأكد من أن افكاره متطابقة مع حقائق هذه العلوم[2]. وبذلك لا يعود المنطق علماً معيارياً بمعنى يختلف عن المعيارية في العلوم الأخرى. وهذه القضية من أهم النتائج التي توصل إليها هسرل إطلاقاً في المباحث المنطقية نتيجة نقده للنفسانية وسنتوسع في بسطها وشرحها ومناقشتها في الفصل التالي.

واضح مما تقدم أن هسرل يقيم نقده لمنطق النفسانيين على التمييز بين قضايا تجريبية وأخرى فينومينولوجية، واهم ما يتصف به النوع الأخير هو أن قضاياه ليست تجريبية بأي معنى من المعاني: إذ لا صلة لها بأفعال الإعتقاد ولا بالطرق التي يستخدمها الناس في تفكيرهم. وإذا لم تكن قضايا المنطق الفينومينولوجي قضايا تجريبية فماذا عساها أن تكون؟

يجيب هسرل على ذلك بأن قضايا المنطق تعبر عن حقائق تتصل بالماهيات. وأما هذه الماهيات أو الحقائق فلا سبيل للمتأمل إلى إدراكها إلا عن طريق

---

[1] Ibid., P. 14F.

[2] Ibid., P. 15.

حدس الماهيات الذي نبلغه بعد تعليق الحكم على ما هو زماني ومكاني في الموضوعات التي ندرسها. أما المنطق والرياضة فهما علمان ماهويان لانهما قبليان وضروريان ويجاوزان التجربة، فضلاً عن ان العلوم التجريبية أو الطبيعية تفترضهما مسبقاً. فموضوعات المنطق والرياضة البحتة - وهي موضوعات مجردة أو خالصة - هي الشيء الوحيد المشترك بين كل العلوم بالرغم من كل الفروق التي يمكننا الإعتراف بوجودها. والعلوم الماهوية - وهي في ذلك على النقيض من العلوم الطبيعية - لا وجود فيها لقضايا سببية أو تكوينية، لأنها تتخذ من الوصف الفينومينولوجي الخالص منهجاً لها[1]. ودفعاً لأي لبس، وتجنباً لاختلاط المنطق النفساني بالمنطق الفينومينولوجي فإن هسرل يقيم نوعين من التمييزات:

1 - تمييزات فينومينولوجية بين العمليات العقلية نفسها.

2 - وتمييزات موضوعية بين موضوعاتها وبين المعاني الموضوعية.

فمن الناحية الفينومينولوجية مثلاً إن الوعي بقضيته Consciousness of Sentence متميز من الوعي بمعناها، أي أن هناك تمايزاً بين القضية وبين موضوعها. وأما من الناحية الموضوعية فإن صوت أو مادة القضية - اي من حيث هي شيء واقعي - فمتميز من العبارة نفسها، اي من حيث هي شيء مثالي أو عقلي. وفوق ذلك فإن القضية متميزة من معناها، أي من القضية المثالية، ومن موضوعها، اي عن الحالة الواقعية أو المثالية التي تدور عليها القضية[2]. فالقضية المنطقية عند هسرل ليست هي الحكم العيني الذي يطلقه شخص ما، بل هي "المضمون المثالي لهذا الحكم" أو معناه. ولذلك كانت ذات طبيعة مثالية خالصة[3]. ومن ثم كانت قوانين المنطق عقلية ومثالية وقبلية كالحقيقة التي تتضمنها. والحقيقة من حيث أن وجودها وجود مثالي خالص لا

---

[1] Ibid., P. 16.

[2] "contemporaryphilosophic problems selected reading". Ed. By Abraham (Edel) and Krikorian Gervant H. Macmillan company, New York, 1959. pp. 36F

[3] Bochenski I.M., contemporary European philosophy, (tr. From German bu Donald Nichill and Karl Acshenbrenner) press 1956. pp. 133f

الأولى وليس معيارياً بطبيعته كما تصوره المناطقة إلى فترة طويلة جداً، ومنهم النفسانيون. وبهذا المعنى لا يكون إعتراض هسرل صادقاً على المناطقة النفسانيين وحسب، وإنما على كل الفلاسفة الذين وجهوا المنطق وجهة معيارية بالدرجة الأولى، كديكارت في كتابه "مقال في المنهج" وأسبينوزا في "إصلاح العقل"، تماماً كما هو موجه إلى مل وسيجوارت وإيردمان وسواهم من المناطقة النفسانيين.

إن المنطق الخالص - أو المنطق من حيث هو علم نظري - ليس هو الأساس الأول والضروري للمنطق المعياري وحسب، بل هو يقوم بالدور نفسه بالنسبة لمناهج البحث أيضاً "Methodological Logic". غير أن لمناهج البحث أسساً أخرى تمليها طبيعة التكوين البشري وقدرات الإنسان بوصفه إنساناً، يزودنا بها علم النفس. وما يعني المنطق الخالص ببحثه في مختلف العلوم هو الجانب العقلي منها أو بناؤها الصوري، إذ لا صلة له بخصوصيات حقائقها وموضوعاتها. فما يبحث فيه هو الصور النظرية الممكنة لترابط حقائق العلوم فيما بينها، ولذلك كان على كل علم - من حيث هو وحدة نظرية موضوعية - أن يكون متسقاً مع قوانين المنطق الخالص، وهي من طبيعة مثالية خالصة ومعنى ذلك ان كل نظام عملي يفترض مسبقاً بعض الحقائق النظرية وهي جزء من المنطق الخالص بالتأكيد. فحقائق المنطق الخالص في نظر هسرل - هي المقاييس الأساسية أو المعايير التي تسمح لنا بأن نقرر، فيما إذا كانت مجموعة من الحقائق قادرة - إذا ما جمعت بعضها إلى بعض - على أن تكون علماً، أو أنها تنتمي إلى علم محدد، او فيما إذا كانت تنتهك - بصورة قبلية - الشروط المثالية للنظرية والعلم نفسه. والنتيجة التي يخلص إليها هسرل من كل ذلك هي أن المنطق الخالص علم مستقل مهمته "تحديد المفاهيم المكونة لفكرة النسق ...System أو الوحدة النظرية Theoretical Unity، الأمر الذي يحتم أفراده في علم مستقل، وعزله عن سواه من العلوم باعتباره صورة تضمر مضمون قوانينه، أعني العناصر والعلاقات النظرية التي هي منه بمثابة الوحدة النسقية بكل الحقائق المحكومة بالقوانين المطلقة، تلك القوانين التي تؤلف جزءاً من مضمونه في الوقت نفسه"[1].

---

[1] Husserl, E., logical investigation. Vol. I., pp. 172ff.

وقصارى القول أن المنطق ليس علماً معيارياً بل علماً نظرياً بدليل أن القضايا المعيارية ليست إلا صياغات جديدة للقضايا النظرية. تلك هي خلاصة نقد هسرل لما يسميه بالوهم الأول من أوهام النفسانية. ولكن ألا يبدو حديث هسرل هنا محاولة للبرهنة على مصادرة فلسفية جديدة غير تلك التي يقبلها النفسانيون أكثر من كونه إعتراضاً على مزاعمهم دحضاً لحججهم؟ وهنا نسأل: وما الذي سيحدث إن أصبر النفساني على مزاعمه قائلاً: إن نقطة إنطلاقه لا تحتوي على أي تناقض داخلي يبطلها؟ ألا يعني ذلك ان نقد المقدمات التي تنطلق منها الفلسفات أمر غير ممكن لأنه لا يزيد في النهاية على كونه إحلالاً لمصادرة محل اخرى، يكفي أن نضع الأخيرة في موقف الناقد من الأول حتى يفقد نقد الأولى كل قيمة له، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن نقد النتائج المترتبة على هذه المقدمات هو الأمر الأعظم فائدة والأشد خصباً. ولكأن هسرل كان يؤمن بذلك ضمناً عندما قدم نقده لنتائج النفسانية على نقده لمبادئها.

ولئن قال أحد معترضاً: إن إحلال مصادرة محل أخرى لا يفسر إلا بالرغبة المحضة مما يجعل الفلسفة كلها موقفاً نفسانياً، قلنا: إن الفيلسوف العقلاني يرغب في الموقف العقلي لانه صحيح، وليس لأنه يلبي حاجة نفسية لديه. فجوهر العقلانية تجاوز مستمر لكل ما هو شخصي وفردي، وبحث عما يرضي العقول جميعها، وطموح إلى تثبيت معيار منطقي يقوم في الوقت نفسه بوظيفة المعيار الأخلاقي، ولا يتأثر بالكثرة والتغير إلا في تفاصيله دون جوهره. ولقد كان هذا هو موقف هسرل بالضبط عندما كتب يقول: "إن ما هو صحيح صحيح ضرورة. والحقيقة واحدة سواء أأدركها الناس والملائكة والآلهة. والحقيقة هي هذه الوحدة المثالية الثابتة التي تكافح ضد تعدد العروق والأفراد والخبرات. وعن هذه الوحدة المثالية نتحدث عندما لا يكون الأمر مختلطاً علينا بسبب النسبية"[1]. ويقول لالاند: "إن الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الإنسان، باعتراف الناس جميعاً، هو صفته كإنسان، أي اتصافه بالعقل الذي

---

[1] Ibid., P. 140.

به لا يختلف الإنسان عن اقرانه أبداً.... ولا يقتصر العقل على أن يكون واحداً بين الناس، بل إنه ينزع إلى توحيد الأشياء بإرجاعها إلى مبادئ بسيطة[1] ".. وهذا يعني أن العقل متميز كل التميز من أهداف الحياة الحيوانية. والمجتمع الذي يتدخل في العقل ذاته، ليس هو بالمجتمع من حيث هو كائن عضوي طبيعي، بل إنه "مجتمع التواصل الذي يمتد على نحو مثالي ليشمل المفكرين قاطبة، عبرالحدود العرقية أو القومية، في دربه الماجد نحو الإنسان[2]. فماهية الموقف العقلي نابعة من القدرة على تجاوز الرغبة ذاتها، او كل ما يمكن أن يوصف بأنه مؤقت وعرضي ومتغير. وما دمنا قادرين على تجاوز الرغبة، إجتماعية كانت ام فردية، وعلى التضحية بأنفسنا أن اقتضى الأمر، فإن ذلك يدفعنا إلى القول: إن الموقف العقلي هو الموقف الأخلاقي الوحيد تجاه العالم والأنا والآخر.

ب ـ الوهم الثاني:

يؤكد النفساني وهمه الأول ـ وهو أن قواعد المعرفة مستندة إلى سيكولوجيا المعرفة ـ بالإحتكام إلى المضمون الفعلي للمنطق. فموضوع المنطق ـ في نظره ـ هو التمثلات والاحكام والقيمة والبرهان والحقيقة والإحتمال والإمكان والضرورة والمقدم والتالي... إلخ[3].

يرد هسرل على ذلك قائلاً: إذا كان المنطق فرعاً من علم النفس وكانت الصلة بين الرياضة البحتة والمنطق صلة طبيعية ـ لأنه هسرل يضع قوانينهما في مستوى واحد ـ لزم أن تكون الرياضة أيضاً فرعاً من علم النفس. وبالطبع فإن الرياضي سيبتسم إذا ما قيل له أن عليه أن ينتظر من علم النفس أن يقدم له الأسس الحقيقية لدراساته النظرية. فعلم النفس والرياضة يمتان إلى عالمين مختلفين، ومن العبث محاولة تخطي الهوة التي تفصل الواحد منهما عن الآخر. بل إن هسرل يمضي إلى حد القول باستحالة أن تكون الرياضة البحتة فرعاً من علم النفس حتى ولو لم يكن من الممكن الوصول إلى عدد دون عد. وبالطبع

---

[1] لالاند (أندره): العقل والمعايير، تقديم وتعريب الدكتور عادل العوا، دمشق 1966، ص 152.

[2] المرجع نفسه، ص 58.

[3] Husserl, E., logical investigation, vol. I, P. 177.

فإن ما يصدق على الرياضة يصدق على الحساب. وعلى الرغم من الأصل النفسي لمختلف العمليات الحسابية فإن من العبث بالقول: إن قوانين الحساب قوانين نفسية، وما ذلك إلا لأن عمليات العد وكذا كل العمليات الحسابية، ليست إلا وقائع مؤقتة. لعلم النفس كل الحق في دراستها، من حيث هي وقائع فردية متغيرة، في حين أن الحساب لا يهتم إلا بالسلاسل اللازمانية للأنواع المثالية 5، 1، 2، 3، وليس بالوقائع الفردية. فالعدد 5 مضمون مثالي ليس ناتجا عن عدي أنا أو غيري، أو تمثلي أو تمثل أي إنسان آخر له. إنه موضوع ممكن لأفعال التمثل. وهو ليس عبارة عن خمسة أشياء، بل شيء مستقل تماماً عن كل ما هو فردي أو تجريبي. إنه نوع مثالي، وواحد في الحساب، ولا أثر لأفعال العد الزمانية فيه، فأفعال العد تأتي وتذهب ولكنها ليست أعداد. يضاف إلى ذلك أن القضايا الحساسة مرتبطة بهذه الوحدات المثالية. والشيء نفسه ينطبق على الرياضة البحتة بجملتها[1].

إن ما قلناه عن الحساب الخالص والرياضة البحتة ينطبق بدقة على كل نقاط المنطق الخالص بأسره ومعنى ذلك أن هسرل يقر بوجود أصل نفسي للعمليات المنطقية التي نبلغ بوساطتها المضامين المنطقية المثالية، كما هو في الحساب الخالص والرياضة البحتة. والواقع أن هذا هو ما يأخذ به هسرل حقاً. فهو يقبل أن يدعو مفردات منطقية مثل: التمثل والمفهوم والحكم والقياس والبرهان والنظرية والضرورة والحقيقة، أسماء عامة للخبرات النفسية، بهذا المعنى فقط. أما المنطق - من حيث هو نظام نظري خالص ومستقل عن كل العلوم الأخرى - فينفي هسرل أن يكون له أدنى إرتباط بالقوانين التي يمكن لعلم النفس بناؤها في مجال دراسته للخبرات النفسية. غير أنه يسلم بأن للمنطق - من حيث هو فن المعرفة العلمية، في جزء منه على الأقل - صلة وثيقة بتكويننا النفسي والذهني، مما يحتم أخذ القوانين النفسية بعين الإعتبارلدى محاولتنا بناء هذا الجانب من المنطق[2].

---

(1) Ibid., pp. 178ff.

(2) Ibid., P. 181.

بعد هذا التحديد الواضح لدور علم النفس يعتقد هسرل أنه اصبح في وسعنا إستبعاد الغموض المألوف في حديث المناطقة عن "الحكم". إذ يمكننا تسمية الحكم في المنطق ـ من حيث هو ميثودولوجيا ـ بأنه خبرة نفسية، ولكنه في المنطق الخالص، قضية، أو وحدة مثالية للمعنى. وأما مضامين الأحكام أو المعاني المثالثة والتي يسميها هسرل بالقضايا فهي ما يجب على المنطق الخالص أن يتخذ منها موضوعاً لبحثه فقط. وإذا ما تحدث المنطقي ـ بعد ذلك ـ عن الحكم، فإنه لا يعني بذلك "أفعال الحكم"، بل قضية موضوعية فحسب، قضية ذات مضمون مستقل عن كل خبرات الناس جميعاً. وبما أن المنطق الخالص والحساب الخالص علمان يهتمان بالوحدات المثالية المنتمية إلى أجناس معينة، أو ربما هو قائم ـ بصورة قبلية ـ في الماهية المثالية لتلك الأجناس، فإنهما علمان مستقلان كلية عن علم النفس الذي لا يُعنى إلا بالوقائع الفردية المتغيرة والتي يمكننا أن نسميها بأفعال الإعتقاد[1].

يستند نقد هسرل السابق إلى مصادرة جوهرها التمييز بين علوم مثالية أو ماهوية، وبين علوم وقائعية أو تجريبية. تتالف الأولى من القوانين المثالية العامة وتستند صحتها إلى اليقين الحدس، أما الأخيرة فمؤلفة من القوانين الواقعية العامة وتتصل بالوقائع إتصالاً وثيقاً، ولذلك كانت علوماً إحتمالية. والنوع الأول من هذه، العلوم يهدف إلى حدس الماهيات أو رؤيتها، والثاني يقوم على الخبرة الحسية. وبالرغم من هذا التمايز الذي تقيمه الفينومينولوجيا بين هذه العلوم، فإنها تظل ـ مع ذلك ـ قادرة على صيانة وحدة العلم وعقلانيته وذلك لأنها تقيم علوم الوقائع على علوم الماهيات. وهو أمر طبيعي ما دامت ترى أن الماهية هي الشيء الحقيقي والجوهري الذي تتقوم به الواقعة من جهة، ولأن علوم الوقائع مضطرة للتسليم سلفاً بصحة المنطق واستخدامه معاً من جهة أخرى، ولولا ذلك لما استطاعت أن تخطو خطوة واحدة في ميادين بحثها. وأما العلوم الماهوية فهي المنطق والرياضة والفلسفة الفينومينولوجية نفسها وإذن فالفينومينولوجيا تتخذ من الماهيات موضوعاً لها، وبما ان مهمتها تنحصر

---

[1] Ibid., pp. 183ff.

في الكشف عن تلك الماهيات وليس في إنشائها، كانت الفينومينولوجيا فلسفة وصفية همها الأول إكتشاف الماهيات ووصفها. ومعنى ذلك أنها فلسفة أولى قادرة على نقد أسس العلم دون التسليم بأي إفتراض مسبق. فضلاً عن أنها متقدمة على علم النفس منطقياً، ولذلك فمن العبث إقامة أسس أعظم العلوم دقة، ألا وهو المنطق، خارج الفينومينولوجيا، لا سيما وإنهما علمان من طبيعة واحدة. وإذا كانت الماهية - وهي الموضوع الأساسي للفينومينولوجيا، أو ما يمكننا تسميته بالوحدة المثالية - هي المبدأ المنطقي والأنطولوجي الذي يقصد إليه وعي الفيلسوف في بحثه عن نقطة إنطلاق ارشميدية يقينية، كانت البرهنة على وجود هذه الماهيات أمراً يكفي بالفعل للثقة بأن هسرل قد نجح في الوصول إلى هذه النقطة أو ذلك اللوغس - الكفيل بالقضاء على كل شك وارتياب - وتعتبر حياة الإتجاه العقلي في الفلسفة الغربية منذ ديكارت أصدق مرآة تعكس جهد العقل المستمر في البرهنة على أنه نقطة البدء ونقطة الإنتباه في كل مسعى يهدف إلى تخطي ما قد يبدو أنه عبث في الحياة الإنسانية.

ح - الوهم الثالث:

"كل حقيقة مرتبطة بالحكم. ولا يتبين لنا أن الحكم صحيح إلا عندما يكون ذا بداهة داخلية Inward Evidence. والبداهة الداخلية تعبير يقال على حالة نفسية خاصة معروفة جيداً لكل منا من خلال تجربته الشخصية. إنها شعور خاص يضمن حقيقة الحكم المنصب عليه هذا الشعور. ولما كانت مهمة المنطق قيادتنا نحو الحقيقة لزم ان تكون القوانين المنطقية قضايا من طبيعة نفسية، مهمتها تعيين الشروط النفسية لحضور الشعور بالبداهة الداخلية أو غيابه[1]". وبهذا المعنى فإن النفسانية تشرط الحقيقة بهذا الشعور الذي ربما يكون خادعاً، والأولى أن تكون الحقيقة هي شرط لهذا الشعور بالبداهة. ومن المنطقي أن يكون الحكم بديهياً لأنه حقيقي وليس بالعكس، بالرغم من وجود الكثير من الأحكام الحقيقية التي لا يستطيع كل الناس أن يتبينوا - على الأقل - انها بديهية الأمر الذي يجعل من العسير علينا قبول هذا النهج في تمييز الأحكام الحقيقية من

[1] Ibid., pp. 187f.

غير الحقيقية، وهو مقصدنا الأول بالتأكيد. أن جعل الحقيقة مرهونة بشرط ذاتي فردي مكافئ - في الواقع - لتخلي المفكر عن مطلب اللغة الموضوعية التي هي شرط لكل جهد يدعي أنه يطمح في البحث عن الحقيقة، ما دامت الحقيقة والموضوعية - في النهاية - لفظين يقالان بالترادف على شيء واحد بعينه.

واما هسرل فلا يكف عن التمييز بين المنطق كعلم نظري والمنطق كفن أو تكنولوجيا. وهو يبيح للمنطق بوصفه ميثودولوجيا النظر في الشروط النفسية التي تعين في جعل بداهة الأحكام ممكنة، وذلك لما له من صلة حميمية بالطبيعة البشرية نفسها ما دام البشر أنفسهم هم الذين يطيقون الحقائق النظرية التي يعرفونها. وأما قوانين المنطق الخالص فليس من شأنها ان تحدد أي شيء يتصل بالبداهة وشروطها. وما من سبيل لإتصالها بخبرة البداهة إلا من خلال التطبيق فقط. ومع ذلك فإن القضايا الناتجة تظل محتفظة بطابعها القبلي والتصوري. فشروط البداهة في مجال المنطق الخالص ليست شروطاً واقعية أو سيكولوجية. وما يصدق على المنطق الخالص يصدق على الرياضة البحتة. فالقضية: أ + ب = ب + أ، قضية تبين ان القيمة العددية لمجموع عددين مستقلة عن وجودهما في هذا المجموع، ولكنها لا تخبرنا بأي شيء عن افعال العد لدى هذا المرء أو ذاك[1].

إن نقطة الإبتداء ونقطة الإنتهاء في نقد هسرل لتصور النفسانيين للبداهة هي أن علم النفس علم تجريبي. وإذا قال أصحابه انه ينظر إلى الوقائع النفسية باعتبارها ظواهر ممكنة فإننا نجيب بأن الإمكان النفسي إمكان بالمعنى الواقعي أو المادي وليس هناك ما يجمعه بالإمكان المنطقي أو العقلي. وما قد يكون مستحيلاً أو ممتنعاً من وجهة النظر النفسية ربما كان ممكناً من وجهة النظر العقلية أو المنطقية. وعلى سبيل المثال فإن هناك أعداداً في تريليونات من الأمكنة، ولكن ليس هناك من يستطيع حتى مجرد تخيلها فضلاً عن إجراء مختلف العمليات الرياضية عليها. في مثل هذه الحالة تبدو البداهة ممتنعة من وجهة النظر النفسية في حين أنها ممكنة من وجهة النظر العقلية، بل هي تمثل حالة حقيقية من أحوال

---

[1] Husserl, E., logical investigation, vol. I, pp. 189f.

العقل[1]. ومع ذلك فإن هسرل يبيح لعلم النفس أن ينظر في الشروط الطبيعية لخبرتنا. ولذلك فإن علينا أن نضع في حقل علم النفس دراسة العلاقات الواقعية لفاعلياتنا الرياضية والمنطقية، هذه الفاعليات التي تؤلف مضامينها وعلاقاتها وقوانينها المثالية ميداناً أو علماً مستقلاً بدعوة هسرل بالمنطق الخالص[2].

صفوة العقل أن مهمة علم النفس تعقب الشروط الطبيعية لخبراتنا في سياقها الواقعي الذي نستشعر فيه حضور البداهة أو غيابها. غير أن علم النفس لا يستطيع الوصول في هذا المجال ايضاً إلى قوانين دقيقة وإنما إلى تعميمات تجريبية غامضة. ومن التعسف بمكان الزعم بأن بداهة أحكامنا لا تستند إلا إلى هذه الشروط الطبيعية وحسب ذلك لأنها شروط خارجية وتجريبية. لذلك فإن هسرل يضيف نوعاً آخر من الشروط يطلق عليها إسم الشروط المثالية أو العقلية. وليست هذه الأخيرة سوى قوانين المنطق الخالص وهي حقائق قائمة في مفهوم الحقيقة نفسه وفي المفاهيم المرتبطة به ارتباطاً ضرورياً. أما النوع الأول من هذه الشروط فمرتبط بالتكوين الخاص للكائنات البشرية من حيث هي موجودات نفسية، وأما مثالية النوع الثاني فهي التي تكفل له صحة إنطباقه هي كل وعي ممكن[3].

يستند النقد السابق إذن إلى التمييز بين فعل المعرفة ومضمونها، أو بين الواقعي والمثالي. فعملية المعرفة أو الفعل الذي تتم به شيء متغير لا ثبات له، ومن الممكن لكثير من العوامل الخارجية أن تؤثر فيه. وأما مضمون المعرفة فثابت وغير قابل للغير ابداً. فإذا كانت أ + ب = ب + أ فإن هذه النتيجة لا تتغير بتغير شروط الملاحظة أو العلل التي حفزت كلامنا على الوصول إلى النتيجة نفسها. فاستقلال المضمون عن الفعل، أو مثالية المضمون في مقابل عرضية الفعل هي المصادرة التي ينبني عليها النقد السابق بجملته وصدق المضمون أو حقيقته هي العلة في البداهة التي ننسبها إليه. وأما ثبات المضمون واستمراره على حال واحدة فالعلة فيه مثاليته. إن مثالية الحقيقة هي التي تصنع موضوعيتها.

---

[1] Ibid., pp. 190f.

[2] Ibid., pp. 191f.

[3] Husserl, E., Logical Investigation, Vol. I, pp. 192f.

وأما نقد هسرل لنتائج النفسانية فليس من جملته إلا تطبيقاً لهذه المبادئ أو المصادرات التي يضعها في مقابل المصادرات النفسانية، للبرهنة على أن الأسس الجوهرية النظرية للمنطق - من حيث هو علم معياري - لا ترجع إلى علم النفس - وهو ما تدعيه النفسانية - وإنما إلى علم نظري مستقل هو المنطق الخالص.

نقد نتائج النفسانية المنطقية

أ - مدخل في أن الأسس النظرية للمنطق المعياري لا ترجع إلى علم النفس

يستهل هسرل نقده للنتائج النفسانية بالتساؤل عن العلوم النظرية التي يمكنها تقديم الأسس الضرورية لنظريةالعلم، أو المنطق من حيث هو علم معياري. ولقد أجابت النفسانية علي ذلك بان هذه الأسس قائمة في علم النفس، فأصبح المنطق بذلك مرتبطا بعلم النفس إرتباط احد فروع الكيمياء التطبيقية بعلم الكيمياء، أو ارتباط مسح الأرض بالهندسة[1]. فقد نظر جون ستيوارت مل إلى المنطق على انه فرع من علم النفس، واعتبره ليبتنز نوعاً خاصا من علم النفس[2]. ولا يضيف ليبس جديداً على مل وليبتنز في تصوره للعلاقة بين المنطق وعلم النفس[3]. وتشكل هذه الآراء بمجملها نموذجاً لمناقشات النفسانية المنطقية عموماً.

أما المعارضون للنفسانية فيعتقدون أنه في الوسع إقامة تمايز واضح بين علم النفس والمنطق مع الإقرار بالسمة المعيارية للمنطق في الوقت نفسه. فعلم النفس يدرس التفكير كما هو، وأما المنطق فيدرسه كما ينبغي أن يكون، وللأول أن يدرس القوانين الطبيعية Natural Laws، للتفكير، وللثاني أن يدرس القوانين المعيارية للفكر[4]. وبهذا المعنى نقرأ عن كانط ما خلاصته: "إن بعض المناطقة يفترضون مسبقاً مبادئ سيكولوجية للمنطق، مع أن عبث فعل ذلك ليس أقل سخفاً من إشتقاق التخلق من الحياة. فاشتقاق المبادئ من علم النفس - اي من

---

[1] Husserl, E., logical investigation, Vol, I, P. 90.

[2] Farber, M., foundation of phenomenology, P. 109.

[3] Op. Cit., P. 91.

[4] Husserl, E., logical investigations, vol. I, P. 92.

ملاحظتنا لفهمنا - لا يؤدي إلا إلى معرفة القوانين الجائزة، في حين أن المنطق لا يبحث عن الجائز، وإنما عن القوانين الضرورية. لا يهم المنطق كيف نفكر، بل كيف ينبغي أن نفكر. ولذلك ينبغي إشتقاق قواعد المنطق من الإستخدام الضروري للفهم. فليس للمنطق من مهمة إلا تعليمنا الإستخدام الصحيح للفهم"[1].

غير أن النفسانيين يجيبون على ذلك بأن الإستخدام الضروري للفهم يظل مع ذلك إستخداماً للفهم، والتفكير كما ينبغي أن يكون ليس إلا حالة خاصة للتفكير كما هو. ولذلك فإن من حق السيكولوجيا أن تستقصي القوانين للتفكير، اي قوانين الأحكام، الصادقة والكاذبة، الصحيحة والفاسدة. وبذا تصبح مهمة القوانين المعيارية تعيين الطريقة أو النهج الذي على المرء اتباعه إذا أراد التفكير تفكيرًا صحيحاً، وهم يمضون إلى القول: يستحيل التفكير في الأشياء كما هي ما لم يضع المرء في اعتباره الطريقة التي ينبغي عليه اتباعها في تفكيره بها. واما القواعد Rules التي تكفل صحة التفكير فهي القواعد التي إن اتبعناها كنا نفكر وفقاً لطبيعة الفكر وقانونيته Lawfulness او متطلباته، وليست هذه القواعد إلا للقوانين الطبيعية للفكر نفسه Natural Laws of thought، والمنطق فيزياء التفكير أو ليس بشيء على الإطلاق[2].

على ان خصوم النفسانية لم ينفوا كل صلة للسيكولوجيا بالمنطق. فهم يرون بأن لعلم النفس شأنا لا يجحد في دراسة التمثلات والأحكام والأقيسة من حيث هي ظواهر ونزعات ذهنية Mental Dispositions، إلا أن لعلم النفس - في نظرهم - مهمة أخرى تختلف عن تلك التي يضطلع بها المنطق - فما تستطيعه السيكولوجيا هو إستقصاء القوانين التي تتحكم بالعلاقات الواقعية للحوادث الذهنية Real Connections of Mental Events الواحدة منها بالاخرى. ولا يعني القانون هنا أكثر من صبغة عامة Comprehensive Formula تنطبق على العلاقات المتعاقبة والمتآنية Coexistent and Successive Connection

---

[1] Introduction, I. Concept of logic. Kant's Werke, ed. Hartenstein, 1867, VIII, P. 15). Quoted by Husserl in logical investigations, Vol. I, P. 92.

[2] Op. cit., P. 93.

وهي بالدرجة الأولى علاقات سببية Causal Connections. أما مهمة المنطق فمختلفة عن ذلك تماماً إذ لا تعنيه الأصول السببية Causal origins للحكم والقياس والبرهنة ولشتى العمليات المنطقية من حيث هي حوادث نفسية ناتجة عن اسباب وعلل معينة، وأما ما يعنيه على وجه الحصر فهو مضمون هذه العمليات أو حقيقتها Truth - Content. إن ما يهم المنطقي بالدرجة الأولى هوالبحث عن العلاقات العقلية أو المثالية Ideal connections التي قد تكون قائمة بين الأفكار، وليس تقصي العلل والأسباب الكامنة وراء مجيء الظواهر النفسية وذهابها[1]. اما مهمة علم النفس فهي دراسة التفكير الإنساني بما يشتمل عليه من عمليات ذهنية أو نفسية. بل إن هسرل لا يرى مانعاً من قياس هذه العمليات بمختلف الأجهزة والأدوات التي توصل إليها أصحاب علم النفس التجريبي، شريطة أن يظل علماء النفس في كل ذلك على وعي بأن عملهم لا يتعدى نطاق الوصف والتسجيل والتقرير[2]. وهذا يعني أن عملية التفكير - من حيث هي عملية عضوية أو فيزيقية يقوم بها كائن عضوي - تجري في زمان ومكان محددين هي ما يجب على عالم النفس دراسته. ولكن كلمة "العقل" عند هسرل لا تشير إلى هذه العملية الفيزيقية وإنما إلى المضمون الفكري الذي تتضمنه عملية التدليل العقلي نفسه وبهذا المعنى فإن كلمة "العقل" تشير إلى عالم الفكر بأسره وليس إلى واقعة جزئية مادية. ولذلك كان موضوعه دائما موضوعاً كلياً لأن الأشياء فقط هي التي تتحيز في الزمان والمكان. وأما العقل فلعدم تحيزه في زمان ومكان استحال أن يكون موضوعه اشياء جزئية[3]. والكلي هو الماهية، والماهية هي العلة في ثبات بنيان البراهين والنظريات ومن ثم كانت موضوعاً للمنطق عند هسرل. ولذلك فمن العبث الخلط بين المنطق وعلم النفس. أو حتى مجرد الظن بإمكان رد المنطق إلى علم النفس. فعلم النفس علم وقائعي يتخذ من الوقائع الجزئية المتغيرة موضوعاً له، في حين أن المنطق علم

---

(1) Husserl, E., logical investigations, vol., pp. 93F.

(2) هويدي (د. يحيى): منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، ص 16 ـ 17.

(3) فلسفة القرن العشرين/: مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة/ جمعها رونز (داجوبرت د.) / ترجمة عثمان نوية ومراجعة زكي نجيب محمود (المقال الذي كتبه مارفن فاربر عن فلسفة الظواهر) سجل العرب 1963 ص 125.

ماهوي يهتم بالكشف عن الماهيات وحسب، شأنه في ذلك شأن الرياضة البحتة تماماً.

ذلك هو الأمر فيما يختص بالمنطق الخالص أو العلم المثالي العقلي الذي تجد فيه نظريات كل العلوم أصولها العقلية الخالصة. غير ان الأمر مختلف جداً بالنسبة للمنطق عندما ينظر إليه على أنه مجموعة من المناهج العملية تستخدمها شتى العلوم في التعامل مع موضعاتها وموادها الخاصة. فنحن هنا مضطرون - أي عند النظر إلى المنطق بوصفه فناً وهو ما سنتوسع في بسطه في الفصل القادم - إلى الإقرار بالدور الجزئي لعلم النفس، ولكنه دور جزئي وجزئي فقط. وما يدعو إلى اعتبار المنطق فناً من حيث المبدأ هو ارتباطه بخصائص الطبيعة البشرية. فتكويننا كبشر لا يسمح لمعرفتنا بأن تكون حدسية مباشرة الأمر الذي يضطرنا إلى النظر في قدراتنا وملكاتنا لصياغة إجراءات معينة تمكننا من التغلب على هذا القصور. ومما لا شك فيه أن علم النفس هو العلم الوحيد القادر على فعل ذلك. وبهذا المعنى فقط يعتبر داخلاً في أساس المنطق، من حيث هو علم معياري، ولكنه ليس الأساس الوحيد أو الأكثر أهمية، فدوره جزئي في تأسيس المنطق وبنائه. وهذا يعني أن كل ما تمكنت النفسانية من البرهنة عليه هو أن علم النفس واحد من الأُسس التي يرجع إليها المنطق، ولكنه ليس الأساس الوحيد أبداً. ولا يصعب بيان ذلك كما تصوره هسرل بالتفصيل.

ولما كان المنطق يستند إلى السيكولوجيا إلى حد ما، ولما كان كل علم إنما هو كذلك يفضلٍ اتساقه مع القواعد المنطقية Logical Rules، فإن كل علم يفترض مسبقاً صحة هذه القواعد، وبالتالي فإنه سيترتب على وضع أسس المنطق في علم النفس دور Circular فاسد لا سبيل إلى تجنبه. ولئن قال النفسانيون بفساد هذه الحجة بدعوى أنها تبرهن على استحالة المنطق نفسه طالما أنه ينبغي اتباع المنطق منطقياً، مما يؤدي إلى وقوعه في الدور نفسه الأمر الذي يجعلنا مطالبين بالبرهنة على صحة قواعده التي نفترض صحتها مسبقاً، قلنا أن الفنان قادر على خلق أعمال جميلة دون أن تكون له أدنى معرفة بعلم الجمال.

وبالمثل فإن بوسع أي باحث أن يبني براهينه دون اللجوء إلى المنطق[1]. والواقع أن رد هسرل على النفسانيين في هذه النقطة رد غير مقنع البتة. فكون الفنان قادراً على خلق اعمال جميلة دون معرفة بقوانين علم الجمال لا ينفي وجود هذه القوانين من جهة، ولا يعني أنه كان قادرا على هذا الخلق بدونها. ومن الثابت أن الإغريق والرومان قد ابدعوا أعمالاً فنية خالدة قبل وضع مصطلح"علم الجمال" ذاته، ولكن ذلك لا يعني أنهم قد ابدعوا هذه الآثار الجميلة بمعزل عن هذه القوانين بالرغم من أننا قد نسلم بجهلهم بها.

خلاصة رأي هسرل هو أن حجج النفسانيين تبرهن على شيء واحد هو أن السيكولوجيا تساعد في وضع أسس المنطق على الا يفهم من ذلك أن لها النصيب الأكبر في هذه المهمة. فثمة علم آخر ينيط به هسرل إنجاز الجزء الأعظم منها ألا وهو "المنطق الخالص". ولكن ما ينبغي تذكره دائماً هو أن تصور هسرل له مختلف جد الإختلاف عن تصور الكانطيين والهربارتيين للمنطق الخالص[2]. وهو يقول موضحاً ذلك: "لم تستطع هذه المدارس بناء ما تسميه بالمنطق الخالص، ولا حتى مجرد الإقتراب منه. إلا أن جهود مفكريها أتاحت للمرء التنبؤ بوجود مجال خاص بالحقيقة[3]". والظاهر من عبارة هسرل هذه هو أن هناك مجالاً مستقلاً للحقيقة، أو عالماً من الحقائق الخالصة أشبه ما يكون بعالم المثل الأفلاطونية وأنه انتهى من ثم إلى نزعة منطقية متطرفة Logicism كرد فعل على النفسانية المتطرفة اتخذت صورة القول باستقلال العقل عن شؤون الواقع كلياً. والواقع أننا نفضل أرجاء النظر في هذه المسألة حتى الفصل الأخير من هذه الدراسة عندما نكون قد استكملنا عرض نظرية هسرل في المنطق الخالص بصورة تسمح بمناقشتها من كل جوانبها. ومهما يكن الأمر فإن فاربر ينكر أن يكون إستقلال العقل - كما فهمه هسرل - يعني أنه مفارق للواقع تماماً، وكائناً في سماء أفلاطونية تفيض عليه المعاني منها، وإنما يعني أن سلامة الفكر ليست متوقفة على امور الواقع، طالما أن المهم هو ما بين الأفكار من علاقات.

---

[1] Husserl, E., logical investigations, vol. I, P. 95.

[2] Ibid., P. 97.

[1] Loc. Cit.,

والأمر نفسه ينطبق على قوانين التدليل العقلي إنطباقه على العقل نفسه[1]. ولكنه على اي حال مجرد رأي يقبل الكثير من الجدل طالما أن فاربر يكتفي بالقول: بأن سلامة العقل ليست متوقفة على أمور الواقع. وما دام هذا اقول مشتركاً بين المثاليين جميعاً فلم لا توجه تهمة النزعة المنطقية المتطرفة إلا لهسرل؟ وحتى إذا أردنا ان ننفي ما وجه لهسرل من أنه انتهى إلى مثل هذه النزعة المنطقية فإننا نزعم أن ذلك إنما يتم باللجوء إلى تحليل تصور هسرل للأنطولوجيا الصورية ـ التي تحدثنا عنها في القسم السابق من هذا الفصل ـ وهي ليست شيئاً آخر سوى الحقيقة نفسها أو لفظ هو والحقيقة يقالان بالترادف.

إلا ان الأمر المؤكد هو أن هسرل كان يهدف من وراء ما قد يبدو "أنه فصل حاد بين الواقع والعقل" إلى أمرين اثنين: اولهما عزل قوانين المنطق الخالص عن الوقائع وجعلها متعالية عليها لأنه يرى أن وضع هذه القوانين في الوقائع يؤدي بمن يقول به إلى النسبية التي تنتهك الشروط القبلية لإمكان النظرية نفسها، ومن العبث بناء نظرية منطقية تتالف من عناصر نسبية يزعم النفسانيون أنها قوانين منطقية. وثانيهما: هو جعل القانون المنطقي حقيقياً بمعزل عن كل تجربة لتجنب النتائج التجريبية التي تنجم عن ربط القانون المنطقي بالوقائع وهي جزئية متغيرة وعرضية بطبيعتها. والمنطق بخلاف ذلك كله لا اثر فيه للتقريب والنسبية. وهذان هما الفرضان المسبقان اللذان يبني عليهما هسرل نقده لنتائج الريبية والتجريبية للنفسانية وليسا هما في الوقائع إلا تطبيقاً للمبادئ التي تحدثنا عنها في القسم الثاني من هذا الفصل.

ب ـ نقد النتائج التجريبية للنفسانية:

نتيجتان تجريبيتان ودحضهما

ينطلق هسرل في مناقشته للنتائج التجريبية للنفسانية من التسليم مؤقتاً بأن الأسس النظرية الجوهرية لقواعد المنطق Prescriptions of Logic تكمن في علم النفس. ومعروف أن هسرل يعتبر علم النفس علماً تجريبياً وقائعياً Emperical factual Science تفتقر قوانينه إلى الدقة. وبالرغم من ان احداً لا

[1] فلسفة القرن العشرين/ مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة ـــ القاهرة سجل العرب 1963، ص 125.

يشك في نفعها فإنها في ذلك تظل مجرد تعميمات مشتقة من التجربة، أو قضايا تدور على الأطراد التقريبي للمعية والتعاقب مما يجعلها تعجز عن تحديد ما سيقع في ظروف معينة بدقة لا تخطئ[1]. ومعنى ذلك أن علم النفس والنفسانية عموماً لا يصلحان أساساً للعلم ما دام كل شيء في النهاية سيكون متوقفاً على مشاعر الفرد وخبراته التي لا ينقطع تبدلها وتغيرها، مما يجعلنا مضطرين لأن نستبدل بالمناهج النفسية ـ إذا كن لا بد من ضمان الدقة في البحث العلمي ـ مناهج إستدلالية رياضية، وبكلمة واحدة مناهج تصورية.

1 ـ النتيجة الأولى ونقدها:

يرتب هسرل على تصوره لعلم النفس بوصفه علماً تجريبياً وقائعياً، النتيجة التالية: "إن القواعد الغامضة لا تبنى إلا على أسس نظرية غامضة، ولما كانت القوانين النفسية قوانين غير دقيقة كانت القواعد المنطقية المستندة إليها مثلها كذلك[2].

وأما القوانين المنطقية ـ كقوانين الإستدلال مثلاً ـ فإنها على العكس من قوانين علم النفس، قوانين صحيحة ومطلقة الدقة وليست مجرد تعميمات تقريبية وتجريبية، فضلاً عن أننا عندما نجعلها تستند إلى التجربة فإننا نغير من معانيها الحقيقية. ولما كانت الرياضة البحتة تشكل جزءاً من المنطق أو امتداداً له ـ فيما يرى هسرل ـ لزم أن ينطبق على قوانينها ما ينطبق على قوانين المنطق[3]، فإذا جعلنا المنطق فرعاً من علم النفس كانت الرياضة البحتة إمتداداً لهذا الفرع وفي أحسن أحوالها فرع مستقل من فروع علم النفس.

وأما إذا حاول أحد رد هذا الإعتراض بزعم الدقة للقوانين النفسية ثم اقام قضايا المنطق الخالص والرياضة البحتة على القوانين الطبيعية للفكر فإنه لن يكسب إلا القليل ما دام ليس هناك قانون طبيعي واحد يمكن ان يعرف قبلياً او أن يدلل عليه او أن يؤسس على حدس خالص Sheer Insight. فالطريقة

---

[1] Husserl E., logical investigations, Vol. I, P. 98.

[2] Loc. Cit.

[3] Husserl E., logical investigations, Vol., P. 98F.

الوحيدة الممكنة لتأسيس القانون الطبيعي وتسويغه هي اللجوء إلى استقراء الوقائع الفردية للتجربة، والإستقراء لا يبرهن على صحة القانون وإنما على احتمال صحته إلى درجة متغيرة أو كبيرة. فكل ما يمكننا بلوغه عن طريق التجربة هو صحة الإحتمال فقط، وليس صحة القانون. ونتيجة لذلك كله تصبح القوانين المنطقية ـ دون استثناء ـ سلسلة من الإحتمالات التقريبية التجريبية[1]. والحق أنه ليس هناك أوضح من هذه المسألة في كتابات هسرل. فالقوانين المنطقيةـ في نظره ـ قوانين صحيحة وقبلية، وصحتها مستندة إلى بداهة يقينية Apodictic evidence وليس للإستقراء أي أثر فيها. ولو كانت القوانين المنطقية مشتقة من التجربة ـ كقانون التناقض مثلاً ـ لكانت غير متسقة مع خبرتنا المستقبلية. ولذلك فإن هسرل يقرر بأن لنا استبصاراً أو حدساً في حقيقة قوانين المنطق والرياضة وليس في احتمالها. ولما كان علم النفس عاجزاً عن الوصول إلا إلى تعميمات غامضة استحال الزعم بأنه الأساس للقوانين المنطقية[2]. ومعنى ذلك ان هسرل يقيم هنا نقده للنفسانية على التمييز بين القانون الطبيعي أو التجريبي وقاعدته الإستقراء وبين القانون المثالي أو المنطقي ويرده إلى المنطق الخالص. فالقانون الطبيعي تعميم تجريبي وأما القانون المنطقي فلا صله له بكل ما هو زماني أو واقعي. إنه يعبر عن إتساق الوحدات المثالية اللازمانية وهي عند هسرل القضايا أو مضامين الأحكام، ولذلك فهو خالص من أي أثر للإستقراء أو التجربة.

وإذا أصر النفسانيون على القول أن القوانين المنطقية تقريبات لقوانين الفكر الصحيحة، فإن لهذا القول أهمية مؤكدة في مجال القوانين الطبيعية. فمما لا شك فيه أن قانون الجاذبية مؤيد بكثير من الاستقراءات ومع ذلك فليس هناك عالم طبيعي واحد يستطيع اعتباره قانوناً مطلق الصحة، الأمر الذي يفسر لنا العلة في أن علماء الطبيعة لا يكفون عن محاولة إعادة صياغة القوانين الطبيعية دوماً. ذلك هو الأمر في أشد العلوم الوقائعية ضبطاً، ولكنه ليس كذلك في مجال

---

(1) Ibid., P. 99.

(2) Farber M., foundation of phenomenology, P.112.

المنطق. فليس المطلوب في المنطق المعرفة باحتمال القوانين المنطقية، بل المطلوب حقيقتها. ولا تدرك هذه الحقيقة إلا بالحدس أو الإستبصار insight. ولا يمكن لاقوى الحجج النفسانية أن تفلح في دحض الحجج التي نبلغها بالحدس. فمجرد نظرة على أي مبدأ منطقي وإلى معناه الحقيقي وإلى الحدس الذي يكشف عن هذا المبدأ، لا تسمح للنفسانية بخداعنا[1].

إن تصور النفسانية لقوانين الفكر على أنها قوانين سببية يجعل منها قوانين إحتمالية، ومن ثم لا يعود بمكنتنا الزعم أن أي توكيد أو حكم صحيح "بالتأكيد ما دام الإحتمال هو المقياس المطلق لكل يقين في النهاية فيلزم عن ذلك اعتبار كل معرفة معرفة احتمالية، وتصبح وجهاً لوجه في مقابل مذهب الإحتمالية المطلقة Extreme Probabilism وهو لا يعني سوى أن التوكيد بأن المعرفة احتمالية هو نفسه توكيد احتمالي، الأمر الذي يضطرنا إلى التساؤل عن قيمة المعرفة وجدواها بالكامل. ولإستبعاد هذه النتائج الريبية يقرر هسرل بأن السبيل الوحيد إلى ذلك هو اعتبار قوانين الفكر موضوعات للحدث المباشر Matters of direct insight[2].

ولكن ما سبب كل ذلك؟ وكيف امكن لمثل هذاالخلط أن يقع فيفتح الباب واسعاً لأخطاء "النفسانية"؟

إن الزعم بأن قوانين الفكر قوانين طبيعية وإنها هي نفسها علة تفكيرنا العقلي زعم لم يبرهن عليه اصحابه. أن كل ما فعلوه هو الخلط بين القوانين المنطقية – من حيث هي مضامين للأحكام – وبين أفعال الحكم نفسها. أما أفعال الحكم فحوادث واقعية لها اسبابها ونتائجها. وهكذا نشأ عن خلط القانون بمعرفة القانون والواقعي بالمثالي أن بدا القانون قوة متحكمة بمجرى فكرنا وإلى هذا الخلط إنصاف خلط ثانٍ بين القانون كحد في السببية As a term in causation وبين القانون من حيث هو قاعدة للسببية With a law

[1] Op. cit. pp. 99f.

[2] Husserl E., logical investigations, vol. I, pp 101 f.

as the rule off causation[1] وبإختصار أن خلط الأشياء غير المتشابهة — الواقعي بالمثالي والفعل بمضمونه — تسبب في الخلط بين القانون المنطقي او العقلي وبين القانون الطبيعي، وللتخلص من كل هذه الأخطاء يسوق هسرل الحجة التالية:

لنفترض أن هناك كائناً خيالياً قد تحققت في فكره كلٍ مقتضيات التفكير المنطقي. فلو سلمنا بذلك، بالفعل فلا بد من تفسيره، وفقاً لمنطق النفسانيين — بقوانين نفسية محددة يزعمون أنها تحكم بمجرى الخبرة الذهنية لدى هذا الكائن الخرافي. ولنسأل الآن: هل في وسعنا إعتبار القوانين الطبيعية والقوانين المنطقية شيئاً واحداً في هذه الحالة الإفتراضية؟ بالطبع يجيب هسرل بلا. فمعنى عجز هذا الكائن من إصدار أحكام متناقضة لا يعني أن قانون التناقض قانون طبيعي يفسر النشاط الذهني لهذا الكائن. وربما كان هذا الفارق أجلى في آلة حاسبة منظمة وفقاً لقوانين الحساب. فإن أحداً لن يفكر بتفسير البناء الطبيعي لهذه الآلة بالقوانين الحسابية بدلاً من القوانين الميكانيكية. وبالمثل فإن النفسانيين يسئون فهم الفروق الجوهرية بين القوانين المثالية والقوانين الواقعية، وبين الضرورة المنطقية والضرورة الواقعية. وبالنسبة لهذا الكائن لن يكون هناك من فارق بين الضرورة المنطقية والضرورة الواقعية. بل لا بد أن تكون كذلك بالفعل بالنسبة لهذا الكائن الخرافي[2].

وإذا كان جهد هسرل كله منصباً على إنشاء العلم وتأسيسه على قواعد ثابتة يقينية ومن أجل ذلك فرّق بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع وإعتبر الأولى — والمنطق إحدها — مؤلفة من ماهيات كما ننظر إلى هذه القوانين المنطقية على أنها ماهياته — كان من الضروري عزل هذه الماهيات عن كل ما هو عرضي ما دام العلم لا يبحث إلا فيما هو ضروري. وإذا كانت الماهية مبدأ أنطلوجيا ومنطقياً كما قلنا غير مرة — وهي فوق ذلك موضوع العلم الحقيقي لزم الا تختلط بالقانون الطبيعي أو بقانون التجربة وهو ما فعله النفسانيون عندما وحدوا بين القانون المنطقي والقانون الطبيعي. وتعني دعوة هسرل إلى التفرقة

---

[1] Ibid., P. 102.

[2] Ibid., pp. 102f.

بينهما أو التمييز الواحد منهما عن الآخر تمييزاً دقيقاً وتحديد المجال الذي يمكننا الإقرار بصحة فاعليته في نطاقه مع الحرص على عدم خلط المجالات ببعضها، تعني أن التجربة لا تجيب على الأسئلة المتصلة بالتجربة نفسها، فضلا عن أن معقولية التجربة أو فلسفتها لا تقوم إلا بعد الكشف عن هذه الماهيات — وبهذا المعنى يمكننا النظر إلى فلسفة هسرل — بمعنى ما — على أنها فلسفة للتجربة تؤلف الأنا والماهية فيها قطبين متضايفين لا إنفكاك للواحد منهما عن الآخر. وإذا كان هسرل يؤكد أننا لا نستطيع الكشف عن هذه الماهية إلا مرورا بالتجربة أو بالوقائع فإن ذلك يعني أن فهم التجربة يقتضي تجاوزها وذلك أمر طبيعي ما دامت لا تكفي نفسها بنفسها. ولذا فهو يقيم العلوم التجريبية على العلوم الماهوية وينشيء علم نفس ماهويا يتخذ علم النفس التجريبي منه ركيزة في دراسة ما تصور هسرلٍ أنه موضوعه إلا وهو "الفاعليات المنطقية والرياضية دون مضامينها". قاصداً بذلك إلى حل أزمة علم النفس العلمي أو التجريبي بتحديد الحقل الذي يستطيع العمل فيه بالضبط. وما السبب في كل الأخطاء التي وقعت فيها النفسانية وفي أزمة علم النفس ذاته إلا جهل علم النفس التجريبي أو العلمي بهذه التمايزات التي أقامها هسرل، مما أدى به إلى توحيد القانون المنطقي بقانون الوقائع وخلط الحادثة النفسية بالقانون المنطقي وهكذا أتاح النفسانيون لهسرل الكشف عن نتيجة تجريبية ثانية يرى أنها لازمة عن وضع أساس المنطق في علم النفس.

2ـ النتيجة الثانية ونقدها:

إذا كانت قوانين المنطق تجد أصلها المعرفي في الوقائع النفسية 'epistemological source in psychological matter of fact' وإذا كان النفسانيون يزعمون أنها تطبيقات معيارية لهذه الوقائع normative transformations of such facts فينبغي أن تكون متمتعة بمضمون نفسي وأن تكون قوانين للقواعد النفسية، بالإضافة إلى أنها تفترض مسبقاً وجود الوقائع النفسية[1].

وذلك كله خطأ بيِّن في نظر هسرل، فما من قانون منطقي يتضمن الوقائع

[1] Ibid., P. 104.

ولا حتى التمثلات أو الأحكام أو أي ظاهرة معرفية. وما من قانون منطقي يمكن أن يكون قانوناً للتمثلات من حيث هي خبرات، ولا للاحكام، أي خبرة الحكم، ولا لأيٍ من خبراتنا النفسية أو الذهنية، في حين أن للقوانين التجريبية مضموناً وقائعياً Factual Content فأدق القوانين في العلوم الطبيعية لا تخلو من المضمون الوقائعي، لأنها لا تربط الوقائع إلى بعضها البعض وحسب، وإنما تتضمن أو تقتضي imply وجود هذه الوقائع أيضاً[1].

وأما القوانين الدقيقة فهي القوانين الخالصة نتيجة لخلوها من كل المضامين الواقعية، في حين أن القوانين الغامضة أو القوانين الطبيعية – وهي نقيض للقوانين الدقيقة عند هسرل – لا يمكن تصورها منفصلة عن الوقائع. فقانون الجاذبية كم صيغ في علم الفلك لا يمكن إعتباره قانوناً مبرهناً على وجه الحقيقة، لأن الفرق بين قانون نيوتن والقوانين الرياضية الأخرى يكمن في حدود الخطأ التجريبي الذي لا يمكن تجنبه، على ألا ننسى ما لتطور الأجهزة والأدوات المستخدمة في القياس من أثر على دقة القوانين الطبيعية. وهذه الحقيقة تحمل حملها الثقيل من المضامين الوقائعية ولا يمكن إعتبارها قانوناً بالمعنى الدقيق للكلمة. ولو أبحنا لأنفسنا إعتبار كل قوانين الوقائع قوانين حقيقية Genuine Laws في العلوم الدقيقة فإنها تظل من الناحية المعرفية ليست أكثر من مبدعات الذهنية مثالثة Idealizing fictions تقوم بمهمة تقريب فكرة العلم من الواقع عن طريق بناء إحتمالات شبه مؤكدة تجعل معرفتنا بالواقع معقولة[2]. أما القانون الخالص فيظل مجرد هدف أومثل أعلى ideal، في مجال المعرفة الوقائعية إذ لا سبيل إلى تحقيقه خارج نطاق المعرفة التصورية التي تشتمل على قوانين النطق بالإضافة إلى قوانين الرياضة البحتة. وأهم ما تتصف به القوانين الخالصة هو أنها حقائق لا زمانية لا يتوقف صدقها على إنطباقها على الوقائع[3].

---

[1] Husserl, E., logical investigations, vol., pp. 104ff.

[2] Ibid., P. 104.

[3] Ibid., pp. 106f.

على أنه ينبغي ألا يفهم من ذلك أن هسرل ينكر كل دور للخبرة في مجال المعرفة الخالصة. وقد اسلفنا القول بأنه لا يمكن الكشف عن الماهيات إلا بعد الإنطلاق من الواقعية أو الخبرة. وهسرل يسلم بأن كل معرفة تبتدئ بالخبرة ولكنها مع ذلك لا تنتج عنها بطريقة إستقرائية، في حين أن كل قوانين الوقائع ناتجة عن الخبرة ولا وسيلة تسمح لنا بالوصول إليها خلا إستقرائنا للخبرات الخاصة. ومعنى ذلك ان القوانين التي تدرك حدساً لا يمكن إعتبارها قوانين للوقائع[1].

ولئن كان هسرل هنا لا يأتي بجديد فهو يطبق في نقده لهذه النتيجة من نتائج النفسانية جملة أفكاره المتمثلة في الفصل بين المثالي والواقعي وبين الضرورة المنطقية والضرورة الواقعية إلى درجة يبدو معها أنه يقول بنوع من الأفلاطونية، فإن عذره في ذلك رغبته الجامحة في جعل العلم بمنجاة من كل شك وإرتياب في مقابل عبث النفسانيين وريبتهم التي ليس من شأنها إلا زعزعة الثقة بالعلم وتهديم العقل نفسه من حيث هو قيمة مستقلة عن كل ما هو عرضي أو جائز. يثبت ذلك أن ظهور الفينومينولوجيا قد ارتبط بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين، سيكولوجية كانت أم اجتماعية أم تاريخية. فقد قال علماء النفس بالتفسير النفسي المتطرف. وشاركهم في ذلك علماء الاجتماع والتاريخ كل يستمد التفسير من ميدانه. وهذا يعني أن الأفكار والمبادئ الموجهة للوعي نتاج لعلل خارجية تفعل فعلها فيه مما يجعل الأسباب التي يستند إليها المفكر في تقريره الأسباب الحقيقية ليست هي الأسباب الحقيقية في الواقع بل يتحتم القول أن الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية التي تحدد مثل هذا التقرير. وهكذا تصبح نتائج الأبحاث السيكولوجية والتاريخية والإجتماعية عرضة للشك والنسبية، بل سرعان ما تمتد النسبية إلى الفلسفة ذاتها. إذ كيف يتأتى للفيلسوف أن ينادي ببعض الحقائق الثابتة في حين أن ما يحدد فلسفته شروط خارجية سيكولوجية أو إجتماعية أو تاريخية[2]. فلم يكن بد لهسرل إذن تفادياً للنسبية وصوناً لكلية العلم وشموله أن يجعل الحقيقة تعلو على الوقائع وأن يميزها —

---

[1] Ibid., pp. 106f.

[2] Farber M; foundation of phenomenology, P. 115.

من حيث هي مضمون – من الفعل الذي يؤدي إلى هذا المضمون ما دام من الممكن لعلل متباينة أن تنتهي بنا جميعاً إلى مضمون أو حقيقة واحدة.

لقد تعلم هسرل من برنتانو منذ وقت مبكر أن الفلسفة بحث دقيق يمكن أن يضارع في دقته أشد العلوم ضبطاً. ولقد صرح هسرل فيما بعد بأن فقدان الثقة بالفلسفة مساو لفقدان الثقة ليس بالنفس فقط وإنما بالعقل أيضاً[1]. ولما كانت النفسانية ترى في قوانين المنطق – وهي جوهر الحقيقة والعقل على السواء عند هسرل – مجرد قوانين طبيعية أو تعميمات مشتقة من الخبرة، وبكلمة واحدة قوانين طبيعية لا يمكن وصفها بالدقة، كانت النفسانية في نظر هسرل صورة تامة للنسبية والريبية، ونقدها مكافىء أو شرط لإمكان العلم ذاته.

ح ـ نتيجة اخرى للنفسانية. النفسانية في كل صورها إتجاه نسبي ريبي

يبين المزيد من النظر في النفسانية أنها تنتهي إلى نسبية ريبية نتيجة لإنتهاكها شروط إمكان النظرية نفسها. وإفدح إعتراض يمكن أن يوجه إلى النظرية وخصوصاً إلى نظرية المنطق، هو أن تكون مخالفة لشروط إمكان النظرية نفسها التي يردها هسرل إلى شرطين أساسيين وهما: الشروط الذاتية أو القبلية Subjective or a priori conditions التي يقوم عليها إمكان المعرفة مباشرة كانت أم غير مباشرة، كما يقوم عليها إمكان التبرير العقلي لأية نظرية مهما كانت. فالشروط الذاتية ليست هي الشروط الواقعية real conditions المتأصلة في الذات الفردية التي تطلق الأحكام، أو في تكمين أنواع الكائنات المختلفة التي يمكنها أن تطلق أحكاما rooted in the individual judging subject, or in the varied species of judging beings....... كالإنسان مثلاً. إنها شروط مثالية أو عقلية توجد أصولها في صورة الذاتية نفسها. ودفعاً لاي لبس فقد دعاها هسرل بالشروط العقلية noetic conditions.

وأما الشروط الموضوعية لإمكان النظرية ويدعوها هسرل كذلك بالشروط المنطقية فليست منصبة على النظرية بوصفها وحدة ذاتية من المعارف، بل من

---

[1] Husserl, E., logical investigations, Vol. I, pp. 135f.

حيث هي وحدة موضوعية من الحقائق أو القضايا المرتبطة فيما بينها بعلاقة المقدم والتالي .....ground & consequent والشروط الموضوعية objective conditions هي كل القوانين التي تكمن أصولها أو جذورها في مفهوم النظرية، وخصوصاً في مفاهيم الحقيقة والقضية والموضوع object والخاصية property والعلاقة.. إلخ. وبكلمة واحدة في كل المفاهيم التي تدخل بصورة جوهرية في تركيب مفهوم الوحدة النظرية into the concept of the oretical unity. ويرى هسرل أن إنكار هذه القوانين مكافئ للقول: إن مصطلحات مثل: نظرية وحقيقة وموضوع وخاصية... إلخ، مفاهيم تفتقر إلى الإتساق المنطقي. ولذلك فإن النظرية تلغي نفسها بنفسها إذا كان مضمونها ينتهك القوانين التي يستحيل أن يكون للنظرية – بعيداً عنها- اي معنى عقلي ثابت ومتسق منطقياً. ولذلك فإن الريبية أو النسبية هي الملجأ الأخير لكل نظرية تنتهك الشروط العقلية والمنطقية. اما مصطلح الريبي – كما يفهمه هسرل – فلا ينطبق على الريبية القديمة وحسب، إنما على كل صور التجريبية أيضاً سواء اكانت متطرفة أم معتدلة[1]. بل يمكننا القول أن تصور هسرل للريبية أو النسبية والذي يطبقه على النفسانية مشتق أساساً من تحليله للتجريبية، وخصوصاً من حيث إعتمادها على الأحكام الفردية. يؤكد ذلك قوله: "كل مذهب يعتبر نسبياً أو حالة خاصة من النسبية إذا شارك التجريبيين في النظر إلى القوانين المنطقية الخالصةعلى أنها قوانين نفسية تجريبية، أو إذا حاول إشتقاقها من الوعي أو الشعور بوصفه عقلاً إنسانياً عاماً، أو من التكوين السيكوفيزيقي للإنسان[2]. ومع ذلك أن نقد النفسانية يقتضي من هسرل مناقشة مفهوم الذاتية أو النسبية. وأما النسبية الفردية التي يمثلها قول بروتاجوراس "الإنسان مقياس لجميع الاشياء "فإن هسرل لم يضيع وقتاً في مناقشتها، بل يكتفي بترديد الحجة الشائعة وهي: أن القائل بالنسبية الفردية يقع في التناقض حالما يحاول إقناع الآخرين بصحة مذهبة وذلك لأن يفترض مسبقاً موضوعية الحقيقة التي ينطلق من إنكارها. ولكن ثمة نمط آخر من النسبية نصل إليه إذا إستبد لنا بالإنسان الفرد

---

[1] Ibid., pp. 136f.

[2] Ibid., P. 146.

الإنسان من حيث هو نوع فيصبح نوع الكائن الذي يطلق الحكم هو مقياس الحقيقة. ويختار هسرل أن يسمى هذا النوع من النسبية "بالنسبية النوعية أو الإنثروبولوجية"[1].وهذا النوع الأخير من النسبية هو ما إهتم هسرل بنقده تفصيلاً نظراً لشيوعه بين المناطقة النفسانيين في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من أمثال سيجوارت وإيردمان وإضرابهما.وهو يصوغ نقده للنسبية الإنثروبولوجية في ست حجج كما يلي:

1. تؤكد النسبية النوعية أو الإنثرولوجية بأن أي شيء حقيقي بالنسبة لنوع ما من الكائنات التي تطلق أحكاماً، إنما هو كذلك بفضل تكوينها وقوانين فكرها، الأمر الذي لا يرى فيه هسرل اكثر من كلام تافه ولا معنى له. فمعنى ما يقوله النسبيون هنا هو أن القصية نفسها او مضمون الحكم نفسه يمكن أن يكون حقيقياً بالنسبة للنوع الإنساني مثلاً وربما كان كاذباً بالنسبة لنوع آخر مختلف التكوين مع أنه من غير الممكن لمضمون حكم واحد بعينه أن يكون صادقاً وكاذباً في آن واحد وذلك نتيجة حتمية لمعنى الصدق والكذب طالما إن ما هو صحيح صحيح بالضرورة. ومرجع ذلك إلى أن الحقيقة وحدة سواء أأدركها الناس والملائكة والآلهة أم لم يدركوها. وأما القوانين المنطقية فتشير إلى الحقيقة بوصفها وحدة مثالية تقف في وجه تعدد العروق والأفراد والخبرات، وعن هذه الوحدة المثالية، نتحدث جميعاً عندما لا يكون الأمر مختلطاً علينا بسبب النسبية[2]. ومن الواضح هنا أن هذه الحجة لا يضيف منها جديداً على جملة أفكاره التي رأيناها سابقاً. فهو يطبق على النسبية والإنثرويولوجية التمايزات نفسها التي أصبحت مألوفة لدينا بين الفعل والمضمون وبين الواقعي والمثالي.

2. إذا قال النسبي أنه من الممكن ان توجد كائنات لا تخضع لمبدأي التناقض والثالث المرفوع فإنه يعني بذلك: أما أن هناك قضايا وحقائق في أحكام هذه الكائنات لا تنطبق عليها هذه المبادئ، وأما أن مجرى الحكم – من الناحية النفسية – لدى هذه الكائنات ليس منظما وفقاً لهذه المبادئ، فإذا كان ما يعنيه

---

[1] Ibid., P. 38.

[2] Husserl, E., logical investigations, vol. I. p. 140.

هو الحالة الأخيرة، فإن إعتقاده لا يخصه وحده ما دمنا جميعاً مثل تلك الكائنات. ويكفي لدحض ذلك العودة إلى الإعتراضات التي يوجهها هسرل إلى التأويل النفسي لمبدأ التناقض*. أما إذا كان ما يعنيه هوالحالة الأولى فإننا نجيب كما يلي: انما إن هذه الكائنات تفهم الكلمات "صادق" true و"كاذب" false بالمعنى الذي نفهمه بها، وفي هذه الحالة يكون من غير المعقول الحديث عن مبادئ منطقية غير شاملة .....not holding ما دامت مرتبطة بمعاني الكلمات كما نفهمها نحن، بل ولا حتى مجرد الحلم بتسمية الأشياء صادقة أو كاذبة إذا كانت أصلاً على خلاف مع المبادئ المنطقية. فهذه الكائنات تستخدم الكلمات "صادق" و"كاذب" بشكل لا يختلف عن إستخدامنا لها وبذا يصبح النزاع كله حول كلمة من الكلمات. فإذا دعت أشياء ما أشجاراً وكنا ندعوها قضايا، فإن القضايا التي إستخدمناها في التعبير عن المبادئ المنطقية لا تعود صادقة بالطبع نتيجة لفقدانها لمعناها الأصلي وهذا يعني أن النسبية تغير معنى كلمة "الحقيقة" بالرغم من زعمها الحديث عنها بالمعنى الذي تحدده القوانين المنطقية، وهو المعنى الوحيد الذي نستخدمه جميعاً عند الحديث عنها. إذ لا وجود إلا لمعنى واحد في حقيقة واحدة. وإما إذا كان المعنى غامضاً* equivocal sense فستوجد حقائق عدة بقدر ما لهذا المعنى من إستخدامات غامضة[1]. ومن البين أن هسرل يبني حجته هذه على تصوره للبداهة من جهة وعلى نقده لتصور النفسانيين للبداهة من جهة أخرى. فما يغير معنى الحقيقة هو غموض الكلمة التي نستخدمها في الإشارة إليها وما لذلك من أثرعلى علاقة الحقيقة بمبادئ المنطق. فإذا لم يكن في المعنى الواحد إلا حقيقة واحدة فإن معنى المبادئ المنطقية يظل دون تغيير ومثل ذلك الحقيقة المتحددة بها. ويبدو أن ما يعنيه هسرل هو أن النفسانيين يقولون أن هذا الحكم حقيقي إستناداً إلى شعور البداهة. فإذا تذكرنا أن هذا الشعور قد يكون خادعاً في أية لحظة لزم تفسير حقيقة الحكم أو صحته بمبدأ آخر غير البداهة النفسية وهو ما إضطر هسرل إلى أن يجعل الحقيقة مستقلة

---

* أنظر القسم الأول من هذا الفصل.

* أنظر أيضاً الصفحات الأخيرة من القسم الأول من هذا الفصل.

[1] Husserl, E., logical investigations, vol. I, pp. 140f.

نسبياً عن الوقائع وأن يفرق بينها وبين الفعل، وأن يعتبرها من ثم مضمونا للفعل حتى تكون صحتها مستقلة عن جملة الظروف الخارجية التي تحدو بكثير من الناس إلى أن يطلقوا الحكم نفسه، ويكون مضمونه واحداً وهو ليس شيئاً آخر سوى الحقيقة نفسها فيظل المضمون أو الحقيقة بمنجاة من أي أثر خارجي قد يعرضه إلى خطر النسبية.

3 ـ إن تكوين نوع ما ليس إلا واقعة من الوقائع، ولا يشتق من الوقائع إلا وقائع اخرى. وربط الحقائق بتكوين النوع يجعلها ذات طابع وقائعي. وكل واقعة فهي فردية ومن ثم فهي متعينة في الزمان. ولكن هذا لا يعني أن هسرل يرفض الحديث عن أي معنى زماني للحقيقة شريطة ألا يشر ذلك إلى أثر من أن الواقعة قد وقعت وليس إلى الحقيقة نفسها، إذا لا يجوز النظر إلى الحقائق كما لو كانت سلسلة من الأسباب أو النتائج لأن من شأن ذلك أن يفسح المجال واسعاً للخلط بين ما هو مثالي وبين ما هو واقعي حتى لا يختلط الحكم – من حيث هو خبرة نفسية – بمضمون الحكم، أو الحكم – من حيث هو وحدة مثالية بالفعل الواقعي للحكم الفردي.

ف 2+2=4 هي النتيجة التي لا تتغير كائناً من كان قائلها. ومن جهة أخرى لا يصح خلط الحكم الصادق – بوصفه الحكم الصحيح المطابق للحقيقة – بحقيقة هذا الحكم أو بمضمونه الفعلي. فللحكم 2+2=4 – من حيث هو فعل حكم أو غيره نفسية – أسبابه وعلله، ومن العبث تفسير حقيقته أو ردها إلى هذا الفعل[1]. وفيما يبدو ان ما يقول هسرل هنا أبين من أن نحاول إيضاحه. ولو جازفنا وفعلنا ذلك لما كنا نفعل غير ترديد ما قلناه سابقاً.

4. إذا كان الأمر كما يزعم الأنثرويولوجيون وهو أن يتبوع كل حقيقة قائم في الطبيعة العامة للتكوين الإنساني فإن هذا يعني انه حيث لا يكون من وجود لهذا التكوين لا يكون من وجود للحقيقة. وجلي هنا أن مسلمة هذه القضية الشرطية مسلمة متهافتة absurd لأن القضية: ليس هناك حقيقة مساوية في المعنى للحقيقة! "توجد حقيقة حيث لا توجد حقيقة" وتهافت المسلمة يستتبع

[1] Ibid., pp. 140f.

تهافت الشرط the absurdity of the thesis entails the absurdity of the hypothesis falsehood ولكن بما أن الشرط يمثل نفياً لقضية صحيحة ذات مضمون وقائعي فمن الممكن وصفه بالكذب، وليس بالتهافت absurd. ولذلك فإن صفة التهافت تلحق بكل قضية شرطية تربط مقدماً ذا معنى متسق منطقياً أي ممكن منطقياً، بتالٍ لا يمكن قبوله أي ممتنع منطقياً. وذلك كله ينطبق بدقة على النسبية الأنثربولوجيةً[1]. والملاحظ هنا أن هسرل يتبع الطريقة نفسها التي يستخدمها الأنثربولوجيون في الجدل. وإذا لم تكن النسبية الأنثربولوجية سوى ربط للحقيقة بالأنا النوعي أو التكوين الإنساني بدلاً من الأنا الفردي أو النسبية الفردية التي تقع في التناقض حالما تحاول إقناع الآخرين بصحة الحقيقة التي تدافع عنها وذلك لأنها تفترض موضوعيتها، فإن النسبية الأنثربولوجية تقع في تناقض مماثل حالما تشرط وجود الحقيقة بوجود النوع الإنساني الذي ينجم عن عدم وجوده عدم وجود الحقيقة، ولما كانت القضية الأخيرة حقيقية كان التناقض المنطقي النتيجة الحتمية لكل مذهب يجعل الحقيقة متوقعة على وجود النوع الإنساني.

5ـ ترى النظرة النسبية أن تكوين نوع ما من شأنه أن يضع بين أيدينا الحقيقة التي تصدق بالنسبة لهذا النوع ألا وهي أن لا وجود لمثل هذا التكوين. هنا ألا يمكننا القول أنه لا وجود لمثل هذا التكوين في الواقع، أو أنه لا يوجد إلا بالنسبة لنا فحسب؟ وماذا يحدث إذا زال كل البشر وكل انواع الكائنات التي تطلق أحكاماً بإستثناء النوع موضع البحث؟ كل ذلك شيء لا معنى له nonsense بدون ريب. فالقول بأن عدم وجود تكوين الحقيقة الشارطة truth-conditioningومن ثم التكوين القائم أو الوجود لا بد أن يشرطا – من بين حقائق أخرى – حقيقة عدم وجودهما الخاص. وبالطبع فإننا لن نجعل الكلام أقل سخفاً من ذلك إذا وضعنا الوجود محل اللا وجود، ثم طبقنا حججنا على نوع ليس متخيلاً. ولا تعني نسبية الحقيقة إلا أن ما نسميه حقيقة يستند على تكوين النوع الإنساني وعلى القوانين التي تحكم هذا النوع. وبديهي أن هذه

---

[1] Ibid., p. 142.

العلاقة بين الحقيقة من جهة وبين تكوين النوع والقوانين التي يخضع لها من جهة أخرى يمكن إعتبارها علاقة سببية. ومن المستحيل تفسير الحقيقة التي توجد بفضل هذا التكوين أو هذه القوانين إلا بالرجوع إلى هذا الوجود مما يجعل مبادئ التفسير مماثلة لهذه القوانين، كما يستحيل تفسير تكويننا إلا بالقوانين التي تحدث نفسها بنفسها[1]. وهو أمر بين التناقض ما دام عدم وجود تكوين معين ووجوده في آن معاً يرتكز على هذا التكوين النوعٍ المفترض. أو أن وجود هذا التكوين شرط يتوقف عليه وجوده وعدم وجوده معاً.

6. يلزم عن نسبية الحقيقة نسبية وجود العالم وذلك لأن العالم كل موضوعي مطابق لنسق مثالي من الحقائق الوقائعية ولا يمكن له أن ينفصل عن هذا النسق أيضاً. فليس بوسعنا إذن جعل الحقيقة ذاتية Subjective truth مع الإستمرار في النظر إلى موضوعها على أنه موجود بشكل مطلق أو موجود في ذاته. والنتيجة اللازمة عن ذلك هي أنه لا وجود للعالم في ذاته، ولكنه موجود بالنسبة لنا فقط، أو بالنسبة لنوع محظوظ من الكائنات. ربما كان ذلك كافياً لإقناع البعض ولكن سرعان ما يصبح الامر ملتبساً عند الإشارة إلى أن الأنا ومضامينها الشعورية تتصل بالعالم. فإذا قلت بأنني انا وأنا الذي ِأخبر هذا الشيء أو ذاك فإنه لا ضامن لصحة هذا القول ما دام من الممكن لتكويني النوعي أن يضطرني إلى إنكار هذه القضية أو غيرها. ونتيجة ذلك هي أنه ليس من وجود للعالم على الإطلاق، ليس بالنسبة لهذا النوع وذاك فقط، إلا إذا وجد نوع من الكائنات القادرة على الحكم والمكونة على هذا النحو بالفعل حتى يستطيع معرفة العالم، وذلك مشروط بالطبع بأن يكون هو نفسه في هذا العالم. وأما إذا قصرنا الحديث على النوع المعروف لنا — النوع الحيواني — فإننا مضطرون للقول: أن أي تغيير في تكوين هذا النوع سينجم عنه تغيير في العالم. فتصبح المسألة لعبة جميلة، الإنسان يخلق من العالم والعالم يخلق من الإنسان، الله يخلق الإنسان والإنسان يخلق الله[2]. وهذه بالطبع إشارة واضحة إلى كل

---

[1] Ibid., pp. 142f.

[2] Ibid., P. 143.

النظريات التطورية تدل على ان هسرل لا يعارض دراسة العقل الإنساني بمناهج أقرب إلى مناهج العلوم الطبيعية فحسب وإنما يقف موقف الشك أيضاً من العلوم التي يهمها دراسة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي وخصوصاً البيولوجيا، تلك العلوم التي زهت بالزعم بأنها قادرة على دراسة العضوية الحية بالطرائق نفسها التي يتناول بها العالم الطبيعي – بالمعنى الدقيق للكلمة – موضوعه، وكأنما الإنسان بجملته فكرة رياضية مجردة للبيولوجي أو الفسيولوجي أن ينظر إليه نظرة الرياضي إلى النقاط والخطوط المستقيمة والقطوع الناقصة أو المكافئة. ولئن لم يوضح ذلك هسرل أبداً في (مباحثه المنطقية) فإنه قد اصبح على وعي عميق بهذه الأزمة التي وقعت فيها العلوم الإنسانية وكذا كل العلوم التي تهتم بالإنسان سواء من حيث هو عضوية حية أو من حيث هو روح في كتابه "أزمة العلوم الاوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" الذي بين فيه أن العلوم البيوفيزيائية التي إبتدأت – في القرنين السابع عشر والثامن عشر – بالتركيز على جانب واحد اي على ما يتصل بالأجسام الطبيعية ظلت تجد من الضروري أن تنظر إلى الموجودات العينية نظرة وصفية تتمثل في تحليلها وتصنيفها. وهذا يعني انها كانت تتصور موضوعها على طريقة الفيزياء. وهكذا فإن التقدم الذي حققته العلوم البيوفيزيائية الوصفية وخصوصاً في ضوء إستخدامها للمعرفة المستمدة من الفيزياء قد إعتبر نجاحاً للمنهج العلمي[1]. بل لقد ظل النصف الثاني من القرن التاسع عشر نفسه مبهوراً بطريقة العلوم الطبيعية في البحث وأعمى تماماً نتيجة للتقدم الذي حققته فيه هذه العلوم. فتخلى عن البحث في المشكلات الأساسية بالنسبة للإنسانية[2]. فكان من الطبيعي بعد ذلك أن ينظر هسرل إلى علوم الروح وكل العلوم التي أخذتا بمناهج العلوم الطبيعية والتي لم تعد اكثرمن علوم وقائعية على أنها علوم لا تنتج إلا أناساً ذوي عقول وأرواح شبيهة بالوقائع. والنسبية كلمتهم

---

[1] Husserl, E., the crisis of European sciences and transcendental phenomenology. An Introduction to phenomenological philosophy. Trans., with an introduction, by David Carr. Northwestern university Press. Evanston 1970, P. 66.

[2] Ibid., P. 6.

الأخيرة في الفلسفة أن حاولوا أن يكونوا فلاسفة ما داموا عاجزين عن التفرقة بين الواقعي والمثالي بل يحاولون تفسير المثالي بالواقعي وهو جوهر كل النظريات المادية والتطورية. وليست النسبية في – نظر هسرل – شيئاً آخر غير ذلك. فالنسبية كما يتصورها هي كل نظرية تحاول إشتقاق قوانين المنطق الخالص من الوقائع. ولما كانت الوقائع جائزة ومبتذلة لزم أن تكون قوانين المنطق نسبية ومتبدلة كالوقائع تماماً[1]. ليمتنع العلم لإمتناع وجود حقيقة يبحث عنها ما دمنا عاجزين عن الإبتداء من نقطة مرجعية تتخذ منها أساساً ثابتاً في مقابل التغير والكثرة الخارجية مما دفع بهسرل إلى اللجوء إلى البداهة الداخلية اليقينية للمبادئ المنطقية فيتخذ منها نقطة بدء، ليس فقط في بناء نظريته المنطقية وإنما في كل المعرفة ما دام المنطق عنده علماً للعلم أو نظرية للعلم.

ولكي تكون القوانين المنطقية بمأمن من كل عرضية وتغير فقد إعتبرها هسرل قوانين مثالية أو عقلية. فهو يقول: "أن كل حقائق المنطق الخالص هي كل القوانين المثالية التي تقوم أصولها كلية في المعنى sense والماهية essence أو المضمون content، وفي مفاهيم الحقيقة والقضية والموضوع object والخاصية والعلاقة relation والترابط combination والقانون والواقعة.... إلخ.

وأما أصل أو أساس هذه القوانين فيقوم في معنى المفاهيم التي تؤلف إرث كل علم والتي تمثل أجناس العناصر المكونة التي يبني العلم نفسه خارجها. ومن هنا كان لا يصح إنتهاك هذه القوانين، لا لأن ذلك يجعل النظرية متهافتة بل لأنه كفيل مباشرة بإبطالها. وأي توكيد يصطرح مضمونه مع المبادئ التي تكمن أصولها في معنى الحقيقة نفسه توكيد يلغي نفسه بنفسه. وأما البرهنة فلا تعني إلا الإقرار بوجود علاقة بين المقدم والتالي. وسيكون اي توكيد باطلاً من وجهة نظر منطقية إذا لم تتحقق فيه هذه العلاقة، وذلك ناجم عن أن مضمونه الخاص – اي المعنى sense والدلالة meaning يناقض المتطلبات العامة الخاصة بمعناها أو دلالته والتي ترجع إلى مقولات المعنى ويناقض ما لأصله العام في

[1] Husserl, E., logical investigations, vol. I. P. 144.

المعنى الكلي لتلك المقولات[1]. "والمقصود بذلك هو أن أية نظرية تستنبط المبادئ المنطقية من الوقائع نظرية باطلة وتناقضاً منطقياً، لأن فعل ذلك مساوٍ لإنتهاك معنى مفاهيم الحقيقة المبنية على مضمون الحقيقة فقط. وبذا تكون نظرية نسبية لأنها تنتهك شرطي إمكان النظرية كليهما وهما الشرط الذاتي أو القبلي أو العقلي، والشرط الموضوعي الذي يدعوه هسرل أيضاً بالشرط المنطقي. والنسبية تنتهك الشرط الذاتي عندما تستبدل بالبداهة اليقينية للأنا العارفة، أفعال الإعتقاد، فتغفل بذلك المضمون المثالي أو العقلي للمعرفة، وتحيله إلى مجرد إحساسات أو إنطباعات تتلاشى بتلاشي موضوع الحس من الذاكرة. ولذلك فإن هسرل يضع البداهة* – ولكن كما يتصورها هو وليس كما تتصورها النفسانية – في مقابل التصور التجريبي لعملية المعرفة. ولكنها أيضاً تنتهك الشرط الموضوعي الذي اصبح بمكنتنا دعوته بـ"الشرط الوجودي او الأنطولوجي" وذلك لان القوانين المنطقية الخالصة – كما يرى هسرل – هي كل القوانين المثالية التي تقوم أصولها في المعني أو الدلالة مما يجعل القضية أو النظرية أو اي مفهوم علمي آخر متناقضاً وباطلا إذا كان مضمونه الخاص – أي معناه أو دلالته – لا يحقق المتطلبات العامة الخاصة به والمتصلة بمقولات المعنى. وما يلزم عن ذلك هو أن الحقيقة مرادفة للمعنى، أو أن المعنى والحقيقة مقولان بالترادف. وبذا يكون هسرل قد قدم لنا – في المباحث المنطقية – تصوراً جديداً للحقيقة أو نمطاً وجودياً جديداً لها هو عبارة عن مجموع المفاهيم المستخدمة في العلم كله مثل: الماهية والمضمون والمفهوم والقضية والموضوع والخاصية والعلاقة.... إلخ، والتي تؤلف معاً ما يسمى بنظرية المعنى. وبذا يكون هسرل قد وحد بين الحقيقة والمعنى. أما الحقيقة فضرب من الوجود، أو لنقل أنها أنطولوجيا صورية تكفل للقوانين المنطقية كليتها وشمولها ما دامت تردها في النهاية إلى المفاهيم الصورية الأساسية كالحقيقة والمعنى. وبذا يكون هسرل قد جمل شروط الصدق شروطاً صورية خالصة في مقابل عرضية التجربة وجزئيتها ونسبيتها التي تعتبر جوهر كل نظرية نفسانية، وكأن هذه المفاهيم

---

[1] Loc. Cit.

* أنظر القسم الأول من هذا الفصل، والتحيز الثالث من القسم الثاني من الفصل نفسه.

الكبرى أو المقولات أو المعاني هي الوسيط بين العارف والموضوعات الجزئية أو الفردية وكأننا أمام "نظرية الأفكار الديكارتية، أو مقولات كانط الترنسندنتالية" ولكن بعد أن قام هسرل بإنتزاع تلك الأفكار الديكارتية من الذهن ونشر تلك المقولات الكانطية خارج الفهم.

والحقيقة – في نظر هسرل – فكرة أبدية، ومن حيث هي كذلك فإنها مجاوزة لكل ما هو زماني. والقول أنها تحضر في الوعي ونخبرها، لا يعني اننا نذكرها بالطريقة نفسها التي ندرك بها أي مضمون تجريبي. ووجود الحقيقة ليس متوقفاً على وجود كائنات ندركها. إذ من الممكن أن يوجد صنف من الكائنات غير قادرة على إدراك بعض الحقائق، وبالرغم من ذلك فإن هذه الحقائق تظل عبارة عن ممكنات عقلية محتفظة بكل دلالاتها أو معانيها بوصفها وحدات مثالية في المجال اللازماني للافكار. ولو كان للحقيقة علاقة ضرورية بالموجودات المفكرة لكانت توجد وتنعدم بالضرورة مع النوع إذا لم يكن مع الفرد. فالحقيقة والوجود مقولان بالمعنى نفسه، أو إنهما متضايفان الأمر الذي يجعل من المستحيل جعل الحقيقة نسبية مع الإبقاء على موضوعية الوجود في الوقت نفسه[1].

وأما قوانين المنطق فقوانين ابدية بمعنى أنها معايير مثالية للأحكام بصرف النظر عن الزمان والمكان. ولا يصح أن يستنبط من إرتباطها بالبشر قابلية هذه القوانين للتغيير، فمن الطبيعي أن تكون معايير الحكم مرتبطة بكائنات قادرة على الحكم وليس بالحجارة. ولذلك فإنه لا ينتج عن التغير في تكويننا النوعي تغير في المبادئ المنطقية يجعلها مبادئ إفتراضية وحسب. أما إمكان تغير قوانين الفكر – بمعنى القوانين النفسية للتمثل والحكم – فمسألة ربما كان من الممكن قبولها، والشيء نفسه ينطبق على القوانين المعيارية للتمثل والحكم المتصلة بقواعد المنطق من حيث هو فن. ولكن من الأمور السخيفة حقاً أن نتحدث عن إمكان تغير قوانين الفكر إذا كنا نقصد بذلك قوانين المنطق الخالص أو القوانين في نظرية العدد أو في نظرية المجموعات إلخ، لأن الحقائق المثالية والنظرية

[1] Farber M., foundation of phenomenology, P. 124.

الخالصة لا تتأثر بأي تغير واقعي أومفترض في العالم[1]. وتجنباً للخلط الذي وقع فيه النفسانيون وإنتهى بهم إلى النسبية فإن هسرل يقيم تمايزاً بين القانون الدقيق الذي ندركه بالإستبصار أو الحدس والقانون التجريبي بهدف إيضاح تصوره للقانون المنطقي من جهة، ولعزله تماماً عن القانون النسبي من جهة أخرى. وحالما يصبح المرء على وعي بالطبيعة الدقيقة للقوانين المنطقية فإن تغيرها نتيجة للتغيرات التي تلم بالكائنات يصبح ممتنعاً، وتكون صحتها الأبدية مكفولة في آن معاً، فليس بوسع حاجة نفسية أن تغير الأمر من لون إلى نغمة، او أن تجعل النغمة الأخفض من نغمتين هي الأعلى. فالتغيير لا يصيب إلا التفاصيل الفردية ولا أثر له على كل ما هو من طبيعة تصورية. والشيء نفسه ينطبق على مضامين أفعال المعرفة. فالحقيقة متضمنة في الطبيعة الحقيقة للمعرفة، وماهية الحقيقية تنتمي إلى مضمون المعرفة نفسه وليس إلى الظواهر النفسية العابرة. إنه ينتمي إلى المضمون المثالي الذي يعرف بفضله عدد لا حصر له من الناس أن أ+ب = ب+أ. ولذلك فإن هسرل يمضي إلى القول بأن الحقيقة تظل ثابتة دون تغير حتى لو وجد نوع من الكائنات يحكم على كل ما هو صحيح بأنه خاطئ وعلى كل ما هو خاطئ بأنه صحيح فإن الحقيقة والخطأ يظلان بالرغم من ذلك دون أن يدخل عليهما أدنى تغير[2].

ولكن كيف السبيل إلى البرهنة على كل ذلك؟ وهل في وسع هسرل ان يقنعنا بهذا الجانب الإيجابي من مذهبه بالقوة نفسها التي تتمتع بها جملة مآخذه على الموقف النفساني من المنطق؟

ينطلق هسرل في محاولته هذه مما يدعوه ببرهان الإطلاقية المنطقية Logical absolutism ويتلخص في الإحتكام إلى إستبصاري الخاص. صحيح أنه ليس بوسعي إرغام أحد على امتلاك الإستبصار الذي امتلكت. ولكنني مع ذلك لا أستطيع الشك في أنني أصل من جديد إلى الإستبصار نفسه، أي أنني أدرك الحقيقة نفسها. ويرى هسرل في هذا الإستبصار نقطة أرشميدية أو مرجعية

[1] Ibid., P. 124.

[2] Ibid., P. 126.

للعقل والمعرفة على حد سواء[1]. ومعنى ذلك أن نقطة إبتداء العلم والفلسفة من طبيعة حدسية، حدس بمبدأ أو بجملة مبادئ يمكن لنا بعد التثبت منها الشروع في بناء العلم كله. وبذلك يظل هدف هسرل الأساسي هو بناء العلم على أسس راسخة هي في النهاية حدس الماهيات التي تتألف منها بنية المنطق والعلوم الماهوية جملة. وبالتالي يكون هسرل واحداً من الذين تابعوا التقليد الأرسطي الذي ينص على ضرورة إبتداء المعرفة من مبدأ أو جملة مبادئ طالما أن برهنة هذه المبادئ الأولى تنتهي بنا إما إلى دور وإما إلى تسلسل لا ينتهي. وبذا لا يكون برهان الإطلاقية المنطقية المستند إلى الإستبصار إلا صياغة جديدة للحدس الأرسطي الذي يسعى إلى تجنب الدور والتسلسل كليهما.

الأسس البيولوجية للمنطق

المنطق ومبدأ إقتصاد الفكر

نعرض فيما يلي لمحاولة نفسانية أخرى شاءت أن ترد أسس المنطق إلى أصول بيولوجية بحتة وهو ما تمثل في مبدأ "الجهد الأقرب Principle of least action عند أفناريوس Avenarius ومبدأ "إقتصاد الفكر Principle of the Economy of thought عند ماخ Mach. وقد آثرنا أفرادها في قسم مستقل لأن نقد هسرل لمبادئ النفسانية ونتائجها ينطبق عليها تماماً. ولو وضعناها في أحد القسمين السابقين لما كنا بعيدين عن التعسف أبداً.

يرى هسرل في مبدأ ماخ، أفناريوس محاولة تجريبية تهدف إلى وضع أسس المنطق ونظرية المعرفة في البيولوجيا ولذلك فهو يعتبرها شديدة الإرتباط بالنفسانية التي يرفضها. وهي تحاول تقديم هذا الأساس البيولوجي أما من خلال مبدأ الجهد الأقل كما صاغه افناريوس، أو من خلال مبدأ إقتصاد الفكر كما صاغه ماخ. ويرى أصحاب هذه المحاولة أن بناء علم النفس وخصوصاً سيكولوجيا العمليات المعرفية على هذا النحو كاف لأن يزودنا بقاعدة راسخة

---

[1] Ibid., P. 126.

ليس للمنطق فحسب، وإنما للفلسفة كلها ايضاً. وأما هسرل فيرى أن النتيجة المحتومة لذلك هي إفساد المنطق ونظرية المعرفة وعلم النفس كذلك. ولذا فإنه يقصر نفع مبدأ ماخ، أفناريوس على الأنثربولوجيا النفسية Psychological anthropology والنظرية العملية للعلم Practical theory of science. وأما نفعه في وضع أسس علم النفس أو المنطق الخالص ونظرية المعرفة فيكاد يكون معدوماً[1].

يعرف هسرل مبدأ إقتصاد الفكر بأنه "مبدأ التطور أو التكيف Principle of evaluation of adaptation "وبذا يصبح من الممكن النظر إلى العلم على أنه أقصى تكيف غائي Purposive adaptation للفكر في مختلف حقول الظواهر متخذاً شكل الإقتصاد في الطاقة Economical; power saving ليستخدم المخزون الزائد منها في استبعاد أي أذى محتمل أو في استيعاب المنافع الجديدة[2].

أما أفناريوس فقد صاغ مبدأ اقتصاد الفكر كما يلي: "إن التغير الذي يدخله العقل على تمثلاته عند دخول تأثيرات جديدة هو الجهد الأقل". وهو يقول: "بما أن العقل خاضع لشروط الوجود العضوي ومتطلباته الغرضية فإن المبدأ المشار إليه يصبح مبدأ التطور. إن العقل يستخدم من الطاقة energy ما يحتاج إليه للإدراك فقط، وعندما يكون بإزاء عدد من الإدراكات الممكنة Possible apperceptions فإنه يختار منها ما يحقق أكبر نفع بالقدر نفسه من الطاقة المبذولة. وفي ظروف معينة يفضل العقل بذل جهد في لحظة مؤقتة على الإقتصاد المؤقت في الطاقة المبذولة التي لا يتحققبها إلا تأثير اقل أو دوام محدود للتأثير، تلك اللحظة المؤقتة التي تعد بالمزيد من البقاء وبالمنافع الممتازة". ويثني هسرل على ماخ ويرى أنه محق عندما أعطى أهمية كبيرة للحقيقة التي بدت عند أفناريوس ملتبسة وغامضة وهي أن العلم يمثل أعظم تكيف ممكن في كل حقل تجريبي مناسب، كما يحقق أعظم إقتصاد في التكيفات الممكنة للفكر في مثل هذا الحقل. وهو فوق ذلك محق في كونه ليس مغرماً بالحديث عن المبدأ، بل يتحدث

---

[1] Ibid., P. 197.

[2] Farber, M., foundation of phenomenology, pp. 198, 200.

ببساطة عن الطابع الإقتصادي للبحث العلمي، أو عن الإدخارات الفكرية thought economies التي تحققت بوساطة المفاهيم والصيغ والنظريات والمناهج... إلخ. ولئن كان هسرل يرى أنه لا يصح النظر إلى هذا المبدأ - مبدأ إقتصاد الفكر - بوصفه نظرية عقلية أو قانوناً دقيقاً يعمل عمل الأساس في التفسير العقلي. بل على أنه وجهة نظر غائية مفيدة في العلوم البيولوجية على وجه العموم ينبغي أن تكون مرتبطة بالمفهوم العام للتطور[1]، فإن هذا لا يعني أنه ينكر كل قيمة لهذا المبدأ مما يجعلنا مدعون إلى تعيين الميدان الذي يصح لنا استخدامه فيه وبيان حدود تطبيقاته المشروعة كما يتصورها هسرل.

إن تطبيق إقتصاد الفكر في مجال العلم - كما يرى هسرل - يمكن أن يؤدي إلى نتائج هامة جداً. وعلى سبيل المثال من شأن هذا التطبيق أن يلقي ضوءاً على الأسس الأنثربولوجية لمختلف مناهج البحث العلمي، ويضفي المعقولية على هذه المناهج شريطة معرفة خصائص تكويننا الذهني بوصفنا بشراً. وقد عبر ماخ عن ذلك بشكل ممتاز بقوله: "إن استخدام الرياضة قبل الوصول إلى فهم واضح لتكويننا العقلي يجعلنا كمن يقول: "إن القلم والورق أذكى من الإنسان". فقوى الإنسان الذهنية محدودة جداً، وليس لنا إلا قدرة محدودة على فهم التصورات المجردة والمعقدة. ولو وضعنا التكوين العقلي للإنسان بعين الإعتبار لأخذتنا الدهشة من نجاحه في بناء هذه العلوم والنظريات العقلانية وكيف وصلت إلى هذا المستوى من التقدم على يديه[2].

أما هسرل فيفسر هذه المفارقات بالفن والمنهج art and method فهي التي تتغلب على القصور في تكويننا الذهني عن طريق العمليات الرمزية التي يكون فيها العنصر الحدسي بالإضافة إلى الفهم الحقيقي والبداهة الداخلية غير موجودة. إن كل الفنون التي تمثل في الذهن عندما يجري الحديث عن المنهج تعتبر أدوات تستخدم في اقتصاد الفكر. أما أصل هذه المناهج أو فنون اقتصاد الفكر هذه تنشأ تاريخياً عن العمليات الطبيعية لإقتصاد الفكر، ثم يأتي التأمل

---

(1) Ibid., pp. 198F.

(2) Ibid., P. 200ff.

العلمي فيتبين فوائدها فيقيمها بصورة صناعية فتصبح أكثر تعقيداً، وتتحول بصورة غير محدودة إلى مناهج اكثر كفاية وتتدرج في نظام أكثر نفعاً مما كانت عليه في مستوى العمليات الطبيعية التي نشأت عنها في الأصل. وبعد ذلك فقط أصبح من الممكن إستخدام هذه المناهج بصورة آلية في كل حالة معطاة، بحيث يمكننا الوصول إلى نتائج صحيحة موضوعياً[1].

إن هذا الإختزال في آلية عملياتنا الفكرية يسمح لنا بتحقيق سيطرة غير مباشرة على تلك الأساليب غير الملائمة في التفكير فتصبح بعد ذلك سيطرتنا تامة على موضوعات بحثنا. أما هذا الإختزال فيستند إلى الطبيعة النفسية للتفكير الرمزي الإشاري. ويلعب هذا النمط من التفكير دوراً هاماً في بناء الآليات العمياء، مثل قواعد العمليات الحسابية الأربع، والعمليات الأكثر تعقيداً في الكسور العشرية التي قد تستخدم في حلها اللوغاريتمات والجداول الهندسية الوظيفية. أما الإشارات الحسابية الأصلية Original فهي مجرد إشارات إجرائية ـ وهذه هي وظيفة الإشارات ـ إذا نتمكن بواسطتها بصورة آلية من إجراء هذه العملية أو تلك على الورق. هذه المفاهيم الإجرائية والبديلة ,surrogative operational concepts ـ والتي تحول الإشارات إلى نوع من العدادات ـ تهيمن على أكثر المجالات إتساعاً في التفكير والبحث الحسابيين، وتمثل تبسيطاً كبيرا لهما، وتهبط بهما من مستوى التجريد الرفيع فتجعل منهما طرقا حدسية مريحة Comfortable, intuitive ways تجنبنا العناء الذهني الذي لم يكن بد منه في حال عدم وجود هذه الإشارات[2].

يتبين مما تقدم انه من الممكن لفكرة إقتصاد الفكر أن تكون مقبولة ومثمرة بعد أن توضع في إطارها الحقيقي. ومما يؤكد ذلك صلتها الواضحة بفن المعرفة المنطقية. إذ لا سبيل إلى الشك في أنها أحد الأسس الهامة لهذا الفن، بالإضافة إلى أنها قادرة على تقديم عون في إنشاء المناهج التقنية في المعرفة الإنسانية وفي إستنباط القواعد لتقويم هذه المناهج واكتشافها. ولما كان مبدأ إقتصاد الفكر ـ

---

[1] Ibid., P. 201f.

[2] Ibid., pp. 202 - 203F.

بكل صورة ـ مرتبطاً ببعض الوقائع البيولوجية، مما يجعله فرعاً أو امتداداً لنظرية التطور كان من الطبيعي لهذا النوع من الأبحاث أن يلقي ضوءاً على المعرفة العلمية وعلى مناهج البحث العلمي وليس على المعرفة الخالصة وخصوصاً على القوانين المثالية للمنطق الخالص. ولذلك فإن هسرل يرى في محاولة ماخ — أفناريوس في إقامة نظرية معرفة على اقتصاد الفكر محاولة تنسحب عليها كل الصعوبات والإعتراضات التي يوجهها إلى النفسانية والنسبية. ومن الممكن إلحاقها بالجهود التي تطلعت إلى بناء نظرية المعرفة على علم النفس. وبديهي أن نظرية معرفة كهذه لا بد لها أن تشتق القوانين النفسية الأولى من المبدأ الغائي للأنثربولوجيا الذهنية mental anthropology. أضف إلى ذلك أن الذي يسمونه مبدأ عقلانياً تفسيرياً ليس بمبدأ على الإطلاق، وإنما هو كومة من الوقائع المتصلة بالتكيف، وقائع ينبغي ردها إلى قوانين وحقائق أولية تفسر بها، ولا يغير من الأمر شيئاً أن نكون قادرين على فعل ذلك أم لا[1].

وباختصار لقد أخفق أصحاب مبدأ إقتصاد الفكر في الإقتراب من المشكلة المعرفية للعلم من حيث هو وحدة مثالية للحقيقة الموضوعية نتيجة لإهتمامهم البيولوجي المفرط بالمظهر التجريبي للعلم فظلوا في إطار البحث التجريبي لا يبارحونه ابداً.

وبذلك نكون قد فرغنا تماماً من عرض ومناقشة الصور الأساسية للنفسانية ولم يتبق إلا أن نبين دلالة موقف هسرل ومعناه من النفسانية، وعلى الاصح من علم النفس الذي تلقاه هسرل عن أساطينه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

معنى هذا النقد ودلالته

لم يعد في استطاعة العلماء الكف عن اتخاذ العلوم الطبيعية المضبوطة ـ بعد ما حققت من تقدم ـ نموذجاً للنظام العلمي كله[2]. ولقد بلغ الإتجاه ذروته في

---

[1] Ibid., P. 204f.

[2] Husserl, E., the crisis of European Sciences & Transendental phenomenology, Tran. By David Carr, P. 3.

النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجة للتقدم المفاجئ المذهل الذي حققته فيه العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وبدايات طموح المشتغلين بالعلوم الإنسانية إلى إدخال هذا المنهج في علومهم مما أدى فيما بعد إلى تجاهل المشكلات الأساسية ذات الطابع الإنساني. وبعد ذلك مباشرة لم تعد علوم الروح إلا علوم وقائع لا تنتج إلا اناساً ذوي عقولٍ وارواح شبيهة بالوقائع. وقد كان من الطبيعيٍ لهذا العلم أن يكون عاجزاً تماماً عن قول اي شيء يخص الإنسان بوصفه روحاً وذلك بعد ان استبعد كل الأسئلة الأساسية المتصلة بمعنى الوجود الإنساني. ومعنى ذلك أن العلوم كلها إنسانية أم غير إنسانية إستحالت إلى علم للأجسام بعد أن انفصلت عن كل ما هو ذاتي أو ذاتية. ولقد مضى العلماء إلى القول: إن تلك النظم التي تحاول دراسة الإنسان ـ من حيث هو وجود روحي ـ لن تصبح علوماً إلا بعد أن يتم استبعاد كل جانب فيها بالإضافة إلى كل المسائل المتصلة بالعقل، فالحقيقة العلمية واحدة لا يختلف العلم الطبيعي في ذلك عن العلم الإنساني. ولذلك فقد تساءل هسرل قائلاً: هل بوسعنا الزعم بأن للعالم والوجود الإنساني فيه اي معنى حقيقي إذا كان هذا هو المقياس الوحيد للحقيقة والموضوعية[1]؟

ذلك هو ما حدث بالفعل فلقد أغرى التقدم الذي احرزته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي الباحثين في العلوم الإنسانية بتطبيق هذا المنهج على علومهم. ولقد استطاعت العلوم الإنسانية بعد تبنيها هذا المنهج أن تحقق بعض التقدم فتخلصت من كثير من الافكار الأسطورية التي كانت عالقة بها. ولكن سرعان ما أخذت أزمة العلوم الإنسانية بالظهور في بداية القرن العشرين وهي بالدرجة الأولى نتيجة لتطبيق المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية. فقد تبين لكثير من الفلاسفة، ومنهم هسرل، أن الظاهرة الإنسانية ليست كالظاهرة الطبيعية ـ فالظاهرة الإنسانية ذات وليست موضوعاً كما هو الحال بالنسبة للظاهرة الطبيعية[2].

إذن فقط ارتبط ظهور فلسفة هسرل بأزمة العلوم الإنسانية سيكولوجية

---

[1] Ibid., P. 6.

[2] حنفي (د. حسن): الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، مجلة الفكر المعاصر، العدد 59 سنة 1970، ص 39.

كانت أم إجتماعية أم تاريخية. فقد قال علماء النفس بالتفسير النفسي المتطرف ومثل ذلك علماء الإجتماع والتاريخ، فلم تعد الأفكار والمبادئ الموجهة للوعي إلا نتاجاً لعلل خارجية مما يجعل الأسباب التي يقررالمفكر أنها الأسباب الحقيقية ليست هي كذلك بالفعل، لأن مثل هذا التقرير لا يمكن تفسيره إلا بالعلل الخارجية التي حفزت المفكر إلى تبنيها، فأصبحت بذلك النتائج في هذه العلوم نسبية. وسرعان ما تمتد النسبية بعد ذلك إلى الفلسفة، إذ كيف يأتي للفيلسوف أن ينادي ببعض الحقائق الثابتة طالما أن ما يحدد فلسفته شروط خارجية محضة، سيكولوجة أو إجتماعية أو تاريخية[1]. وهكذا كان تطور العلوم الإنسانية سبباً في دخول بعض العناصر اللاعقلية المتطرفة في الفلسفة حتى اعتبر بعض المفكرين النزعة العقلية ذاتها مجرد نتائج لبعض الظروف الخارجية[2]. فكان هسرل بعد ذلك مضطراً لإثارة مشكلة أصل العلم والفلسفة بهدف تبين المعقول من اللا معقول فيهما، أو لإستبعاد العناصر اللاعقلية منهما. ومن الممكن إعتبار ذلك النتيجة النهائية لرد فعل هسرل على أزمة العلوم الإنسانية. اما إجابة هسرل على هذه الأزمة فقد تمثلت في صياغة نظرية للعلم، أصبح المنطق حجر الزاوية فيها. وإذا كان المنطق هو الأساس الذي تقوم عليه نظرية هسرل في العلم، وكان المنطق مرادفاً في الأصل للتفكير أو (اللوغوس) العقل، صح لنا الزعم بأن نجاح هسرل في صياغه هذه النظرية كاف للتدليل على أنه ظل وفياً لنقطة إنطلاقه الأرسطية والعقلانية من جهة، ومن جهة أخرى بأنه نجح في وضع أساس عقلاني متين من خلال نظريته هذه يسمح له بالرد على دعاوى العلوم المفردة التي حاول كل منها صياغة الفلسفة كلها من خلال تطوره لمنهجه وموضوعه، شأن النفسانية والنزعة التاريخية والنزعة الطبيعية في شتى صورها وأشكالها. غير أنه ما كان لهسرل ان يضع هذه النظرية إلا بعد نقد دعاوى هذه العلوم كلها. وقد حفلت الصفحات السابقة بنقد هسرل للنفسانية الذي يمكننا إعتباره في النهاية نقداً لعلم النفس ذاته.وإذا كان هذا الأخير هو ما يهمنا هنا من بين العلوم الإنسانية كافة فإننا سنحاول بنيان المغزى البعيد لأزمة علم النفس.

---

[1] إبراهيم (د. زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول ص 366 ـ 367.

[2] المكان نفسه.

ولكن بإيجاز شديد جداً ـ كما تصورها هسرل، معتمدين في ذلك على الخلاصة التي قدمها فنتين لور Quentin Lauer لمقالة هسرل "الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي Philosophy and the crisis of European Man في المدخل الذي كتبه لترجمته لبعض أعمال هسرل. وتتلخص هذه المقالة في ان إخفاق الإنسان الأوروبي في تحمل تبعات وجوده الروحي هو الذي أدى به إلى الأزمة. ولذلك فهو مريض، ولا يبدو أن ثمة علاجاً لمرضه. فالطب يشفي مرضه البدني، ولكن ليس ثمة علم يشفي روحه المريضة. أما العلم القادر علي ذلك فلا يمكن أن يكون علماً طبيعياً يكتفي بالملاحظة التجريبية، ولا علماً سيكوفيزيقياً فليس المطلوب هنا علماً طبيعياً، بل ولا يجوز له ان يتأثر خطى العلم الطبيعي. وذلك لأن العالم الذي نريد دراسته ليس عالم الطبيعة الموضعي وإنما هو العالم المحيط بالأنا الروحي[1].

لا يمكن للعلم الموضوعي إذن أن يحل مشكلة الإنسان الأوروبي. إن علم الروح ـ ومهمته فهم الروح التي تميز الحضارة الغربية ـ هو العلم الوحيد القادر على ذلك.

وأما مولد هذه الروح فمطابق لمعنى الفلسفة نفسها التي ولدت في بلاد الإغريق، شريطة أن ننظر إلى الفلسفة أنها علم نظري شامل. وقبل ذلك اليوم الذي شهد مولد الفلسفة لا يمكن القول بوجود الروح أبداً التي ميزت الحضارة الأوروبية عن غيرها من الحضارات عندما طرح عليها ميلاد الفلسفة إمكانات لا تتناهى للتطور ومهمات لا تنتهي للبحث وكل ذلك على اسس نظرية[2].

ويرى هسرل انه إذا كان لا بد من دراسة الروح بطريقة علمية فإنه يتعين أولاً البدء بإصلاح علم النفس حتى يصبح بحق علمنا للأنا الإنسانية. والنتيجة التي يتوصل إليها هسرل من ذلك هي أن دراسة (القصدية) *مساوية لدراسة الأنا الروحية أو الوعي الذي يمكننا إعتباره الأساس المطلق للعلم. وسيظل

---

[1] Husserl, E., Phenomenology & the crisis of philosophy, tran. By Quentin Lauer, P. 16

[2] Ibid., P. 17.

* أنظر القسم الرابع من الفصل الثاني.

الإنسان الأوروبي عاجزاً عن مواجهة الأزمة ما لم يستطع خلق نفسه من جديد في ظل الفلسفة العلمية[1]. ومهما تكن الضرورات التي قد تجبرنا على اتخاذا قرارات عملية فإنه ينبغي ألا يغيب عن الذهن ابداً أن الفلسفة قيمة ابدية من غير الجائز التضحية بها من أجل بعض المنافع العاجلة متناسين مسئولياتنا تجاه الأجيال المقبلة، فالفلسفة وحدها هي القادرة على إرضاء الإنسان الحديث، ومهما كان الجهد اللازم لإنشائها عظيماً فإن الحل الوحيد يظل أن نحاول إنشاءها. والفلسفة العلمية ـ في نظر هسرل ـ قيمة إنسانية رفيعة لا بد من تحقيقها إذ ليس هناك من بديل لها. ولا يقلل من شأن دعوى هسرل هذه كون هذا العلم الدقيق لم يتحقق بعد. ومن المؤكد أنه ليس من سبيل إلى تحقيقه عن طريق جهود فرد واحد، وإلا لما كان علماً دقيقاً بالمعنى الحديث للكلمة[2].

وإذا مضينا إلى التساؤل عن العلة الكامنة وراء الأزمة الروحية للإنسان الأوروبي التي تجلت في أزمة العلوم الإنسانية، وجدنا هسرل يردها إلى عجز المنطق وبشكل أدق إلى الفلسفة ذاتها وإلى إستقلال العلوم الخاصة والتي أخذ كل منها يحاول صياغة الفلسفة كلها على طريقته الخاصة في تصوره لمنهجه وموضوعه، وليس فقط إلى ما كان من أثر سلبي للمنهج التجريبي في دراسته للظواهر الإنسانية وكأنما هي ظواهر طبيعية. فهو يرى أن العلوم الخاصة أو المفردة تخفق في فهم أحادية الجانب في منتجاتها. وهي عاجزة فوق ذلك عن ان نتبين أنها لن تستطيع أن تحقق في نظرياتها ـ من حيث هي علوم خاصة ـ المعنى الكلي لنظرياتها الخاصة إلا بعد أن تضع الإفتراضات غير الدقيقة التي تفترضها مناهجها مسبقاً موضع بحث جدي، لنتبين أن هذه الإفتراضات نتائج محتومة للتركيز الحاسم لكل منها على مجاله الخاص، أو بعبارة أخرى، إلى أن نستطيع ربط مباحثها بكلية الوجود ووحدته الجوهرية. وما كان ليقع شيء من هذا أبداً لو أن المنطق ظل مهتماً بأداء مهمته التاريخية وتطور بوصفه نظرية كلية خالصة للعلم، ولكنه بدلاً من ذلك اصبح علماً خاصاً أو مفرداً بالرغم من ان معناه

---

[1] Ibid., P. 18.

[2] Ibid., pp. 15ff.

النهائي يقتضي منه إخضاع مختلف المستويات المتضمنة في نظرية العلم، هذه المستويات التي تحدد مسبقا تسلسل النظم المنطقية الذي لا يمكن أن تتحقق فكرة نظرية للعلم بل وفكرة العلم نفسه إلا به. غير أن المنطق قد تحول إلى علم خالص ولم يقم بشيء من هذا كله على الرغم من أنه مرادف لمعناه وغايته[1].

ومعنى ذلك أن إخفاق المنطق في أن يكون نظرية للعلم هو السبب الحقيقي في أزمة الإنسان الأوروبي وفي أزمة العلم بعامة وفي أزمة العلوم الإنسانية بخاصة. بل إن عجز المنطق عن ان يصبح نظرية للعلم وعن تحقيق معناه جعل فكرة العلم نفسها مهددة بضياع معناها الحقيقي. وجعل الفلسفة ذاتها ـ من حيث هي مرادفة للعلم ـ مهددة بالإستسلام للريبية والتصوف. وهذا يعني أن حل هذه الأزمة متوقف على إنشاء نظرية للعلم تحفظ للمنطق معناه، وتجعل العلوم الخاصة ـ كلاً على حدة ـ على وعي بمعناه الحقيقي الذي اصبح مشوها بعد أن حاول كل علم بمفرده صياغة الفلسفة على طريقته ووفقاً لمناهجه. فلم تصل هذه العلوم في ذلك كله إلا إلى مجموعة من التحيزات كالنفسانية والنزعة الرياضية والنزعة التاريخية. فبناء نظرية العلم هو السبيل الوحيد والممكن للخروج من هذه الأزمة. غير ان مطلب نظرية العلم هذا ليس بالمطلب الجديد أبداً في تاريخ الفلسفة.

ولقد بين هسرل نفسه ان المنطق الذي أوجدت أصوله معارك الجدل الأفلاطوني ضد عبث السفسطائيين وريبيتهم ما لبث أن تبلور في التحليلات الأرسطية متخذاً صورة نظرية منهجية حققت من النجاح ما حققته الهندسة الإقليدية نفسها. وبالرغم من أن المعنى الخاص لصوريته قد ظل دائماً معنى غير متميز فإن هذا المنطق الأرسطي كان هو المحاولة التاريخية الأولى التي تطلعت إلى بناء نظرية علم كلية، نظرية تتصل بالشروط الضرورية لكل علم ممكن[2].

ومن بعد أرسطو كان ديكارت هو أول من حاول في العصر الحديث تأسيس العلم تأسيساً جذرياً أو بناء نظرية العلم. ولكن هذه المحاولة قد اخفقت لسوء

---

(1) Husserl, E., formal & Transcendental logic, trans. By Cairns Dorion pp. 4f.

(2) Ibid., pp. 7F.

الحظ[1]. ومن بعد ديكارت لم تستطع سيكولوجيا المعرفة - إبتداء من لوك - أن تفعل اي شيء ذي معنى حتى من حيث هي بحث نفسي. كما أن لوك وخلفاءه لم يستطيعوا التمييز بين البحث السيكولوجي والبحث الترنسندنتالي للمعرفة - وهو أمر بالغ الأهمية في نظر هسرل، لأنه يميز بين نظرية تحليلية للعمل أو المنطق الخالص وهو ما ينصب عليه هذا البحث، وبين نظرية العلم الفلسفية التي يرى أنها تستند إلى أسس ترنسندنتالية بل لقد انحدر هؤلاء بالمشكلات الأساسية المرتبطة بنظرية العلم إلى مستوى سيكولوجي وأنثربولوجي وتجريبي[2]. ومن الممكن أن نضيف إلى ذلك أن بحث كانط الترنسندنتالي في المعرفة قد ظل بعيداً عن أي تحليل فعلي للمعرفة، وعن تقديم أي إيضاح لفكرة العلم. بل إن كانط لم يستطع حتى مجرد إستقصاء وتطوير المنهج الذي قد يستخدم مستقبلاً في الحل[3]. والظاهر أن إخفاق الفلسفة الحديثة في بناء نظرية العلم او علم العلم قد دفع بهسرل في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" إلى أن يعتبر بناء نظرية العلم هو المشكلة الرئيسية للفلسفة حتى في عصرنا[4].

وهكذا فإن الطريق الوحيد والممكن لحل أزمة العلوم الإنسانية يتمثل في بناء نظرية العلم الواحدة التي تستبعد ما لاحادية الجانب من نتائج في منتجات العلوم الخاصة. ولكن هذا لا يعني ان هسرل ينكر إستقلالها وحق كل منها في أن يكون له نظرياته ومناهجه وأبحاثه الخاصة به، بل إن ما يعنيه هو أن نظرية العلم هي القادرة وحدها على ربط كل العلوم بوحدة الوجود الكلية أو دمجها في وحدة كلية تحفظ لها معناها، وتجعل الجهد الإنساني معقولاً بالنسبة لنفسه وإذن فقد آن الآوان ليعود المنطق من جديد إلى أداء مهمته الخالدة إلا وهي أن يكون نظرية للعلم أو علماً للعلم. ولئن شاء أحد أن يعترض على هسرل بقوله: إن مشروعه في إقامة نظرية للعلم أو علم العلم مشروع ينتمي إلى

---

[1] Ibid., P. 7.

[2] Ibid., P. 14.

[3] Loc. Cit.

[4] Ibid., pp. 6F.

التقليد الأرسطي والديكارتي في حين أن علوم عصرنا قد اصبحت علوماً تجريبية، فإننا نجيب على ذلك بأن هسرل على وعي تام بذلك. وما تقصد إليه الفينومينولوجيا أصلاً (هو الوصول إلى تلك الركيزة التي تحققت على اساسها مثل هذه المعرفة. وبهذا المعنى فإنه لا يمكن تصور جهد هسرل الفلسفي إلا على انه نقد للمعرفة أو للعلوم ومناهجها في المعرفة مع رغبة في البحث عن أساس متين لمعرفة جديدة ولعلم فلسفي بمعنى الكلمة، علم على وعي بمشكلاته وطرائق حلها وشرعية الدعاوى التي يتطلبها دائماً)[1].

[1] إبراهيم (د. زكريا)/ دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 341 ــ 343.

الفصل الرابع
المنطق بوصفه نظرية للعلم

تمهيد

المقدمات إلى المنطق الخالص Prolegomena to Pure Logic

لقد قامت شهرة هسرل في بادئ الأمر على كتابه "المباحث المنطقية" الذي رأى فيه بعض الباحثين أنه اعظم أعماله كلها، غير ان معظمهم يجمعون على أن كتاب "الأفكار" اهمها واعظمها على الإطلاق. وما أهم ما يميز"المباحث المنطقية" فكونه واسطة الإنتقال من الرياضة إلى الفينومينولوجيا. إلا أن ما يجب تذكره دائماً هو أن الفينومينولوجيا فيه لم تكن تعني أكثر من علم النفس الوصفي. وأما التعديلات والإضافات التي ادخلها عليه هسرل في طبعتي عام 1913، عام 1921 فلم تبعد بالكتاب عن طبعته الأصلية عام 1900 وعام 1901، وخصوصاً البرولوجومينا التي لم يكد يدخل عليها أي تعديل، وذلك راجع إلى أن التغيير الجوهري في دراسة هسرل للمنطق لم يتحقق إلا في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" عام 1929[1].

يشتمل كتاب "المباحث المنطقية" على أهم النتائج التي توصل إليها هسرل في السنوات التي تلت نشر كتابه "فلسفة الحساب" ولكن بعد أن استطاع توحيدها وتعديلها وردها إلى نقطة إبتداء واحدة. أما الجزء الأول منه فيتألف من عرض ونقد للنفسانية، ولكن هذا النقد يجاوز النفسانية إلى محاولة إصلاح نقطة إبتدائه. "والمباحث المنطقية" بجملته خلاصة لدراسات هسرل لأصل المفاهيم الرياضية ومشكلة النظرية الرياضية الذي إنتهى به – في "المباحث المنطقية" – إلى نمط لا كمي للرياضة فإستنتج من ذلك ان عنصر الكم لا ينتمي إلى الماهية العامة للرياضة أو المنهج الصوري. ولذلك فإن إيضاح أصل المنطق الرياضي وأسسه يعتبر واحداً من الأسباب الهامة التي دفعت بهسرل إلى إجراء أبحاثه المنطقية الفينومينولوجية[2].

---

[1] Husserl, E.. logical investigations, vol. I, translator's introduction, pp. 1F.

[2] Farber, M., the foundation of phenomenology, pp. 99.

وثمة خط آخر من التفكير أدى إلى النتيجة نفسها وهو عدم كتابة المنطق المستند إلى النفسانية بالرغم مما كان له من شيوع بين المفكرين السابقين على هسرل والمعاصرين له، الأمر الذي يفسر لنا وجود الأبحاث النفسية المطولة في كتابه "فلسفة الحساب". فلقد بدا لهسرل في تلك الفترة أن التحليلات النفسية لأصل المفاهيم الرياضية تحليلات مفيدة، ولكن سرعان ما تبين له أن الإنتقال من العلاقات النفسية للفكر إلى الوحدة المنطقية لمضمونه – وحدة نظرية – مشكل. إذ كيف يتأتى لموضوعية الرياضة – والعلم عموماً – أن تستند إلى أساس هو نفسه يقوم على النفسانية. فكان من الطبيعي بعد ذلك أن ينحي أبحاثه في الرياضة جانباً ليشرع في تأمل لماهية المنطق ومشكلة المعرفة عموماً، وخصوصاً في التباين بين ذاتية فعل المعرفة وبين موضوعية مضمون المعرفة، الأمر الذي أدى به إلى البحث في المشكلات الأساسية لنظرية المعرفة والمنطق[1].

والبرولوجومينا محاولة منهجية منظمة لعزل علم النفس وإستبعاده من مهمة تحليل المفاهيم والمبادئ المنطقية كمبدأ عدم التناقض*. وهي فوق ذلك محاولة للبرهنة على أن علم النفس علم وقائعي تجريبي طبيعي لا يصح إستخدامه في التفسير أو الإيضاح الفلسفي للتصورات والمبادئ المنطقية[2]. كل ذلك في مقابل النظرية التي كانت شائعة في ألمانيا والقائلة أن على علم النفس أن يضع الأساس اللامعياري للمعايير المنطقية. ولما كان علم النفس علماً إستقرائيا طبيعياً وتجريبياً – في نظر هسرل – اعتبر أن بناء المنطق على علم النفس يقضي بمن يقول به إلى النظر إلى المبادئ المنطقية نظرة تجريبية إستقرائية الأمر الذي يتناقض ودقة القوانين المنطقية[3].

تهدف البرولوجومينا بجملتها إذن إلى الوقوف في وجه النفسانية وإلى إحياء فكرة المنطق الخالص. إنها ترمي إلى صياغة علم نظري جديد مستقل عن علم النفس وعن كل علم وقائعي تجريبي، ويعتبر كل الحساب الخالص ونظرية

---

[1] Ibid., P. 100.

* أنظر الفصل السابق فقد فرغنا فيه من عرض نقد هسرل للنفسانية جملة.

[2] Christoff, D. Husserl ou le retour aux choses, P. 12.

[3] Husserl, E., logical investigations, Vol. I, translator's introduction, pp. 15.

الكثر داخلين في مجاله في الوقت نفسه. أما علاقته بالمنطق من حيث هو ميثودولوجيا فمماثلة للعلاقة بين الهندسة البحتة وفن المسح الحقلي[1]. ويبيح لنا هسرل أن نقول عن منطقه "الخالص" كل شيء خلا أنه تجديد للمنطق الصوري التقليدي أو للمنطق الخالص في مدرستي كانط وهربارت بالرغم من أنه لا ينفي أن جهودهما كانت الخطوات الأولى في هذا السبيل. ولكنه يأخذ عليهم إفتقارهما إلى الوضوح الكافي في تحديد مجال وحدود وأهداف هذا النظام، وأنهما ظلا يتأرجحان بين النفسي والمثالي، النظري والعملي[2]. وقد خصص هسرل الفصل الأخير من البرولوجومينا لـ"المنطق الخالص بوصفه نظرية للعلم"، أو بوصفه "رياضة شاملة". وهو ينوط به دراسة عناصر ومكونات النظام الإستدلالي. وقد حاول تطوير منطقة الخالص في القسم الأول من كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي[3]".

وأما المنطق الخالص فهو النسق العلمي للنظريات والقوانين المثالية القائمة في "مقولات المعنى، أو المقولات المثالية للمعنى، وهي جملة المفاهيم الأساسية التي تعتبر حالات مشتركة في كل العلوم. أما مهمة هذه المفاهيم أو المقولات أو هذه الحالات المشتركة في كل العلوم فهي أن تعين ما الذي يجعل العلوم علوماً، أي وحدة النظرية. وبذا يمكننا تعريف المنطف الخالص بأنه علم الشروط المثالية لإمكان العلم بعامة، أو هو مجموع العناصر المقومة لفكرة النظرية، أو جملة المفاهيم والأفكار التي تكون النظرية[4]".

أما إيضاح المنطق الخالص ونظرياته ومفاهيمه الأساسية وصلته ببقية العلوم إيضاحاً كافيا، فيتطلب إجراء أبحاث فينومينولوجية وصفية خالصة، وليس أبحاثاً سيكولوجية تكوينية، وكان إيضاح المنطق الخالص مطابق للإيضاح النقدي للفكر نفسه ولنظرية المعرفة ذاتها. وقد أجرى هسرل بالفعل عدداً من الأبحاث الفينومينولوجية التطبيقية في المجلد الثاني من "المباحث المنطقية" ترمي

---

[1] Farber, M., the foundation of phenomenology, P. 101.

[2] Loc. Cit.

[3] Husserl, E., logical investigation, vol. I. translator's introduction, P. 17.

[4] Farber, M. foundation of phenomenology, pp. 101f.

إلى إنجاز هذه المهمة[1]. لذلك يمكن القول أن الوظيفة الفينومينولوجية في دراسة المنطق تتمثل في إيضاح أفكاره ومفاهيمه الأساسية وإستكشاف عناصره الأصلية بإستخدام التحليل الوصفي لمفاهيم مثل: الحكم والمعنى والقضية... إلخ." فمهمة التحليل الفينومينولوجي القيام بتتبعها حتى أصولها في الخبرة قبل الحملية. وبوصف مثل هذا الإجراء عادة بأنه تكويني genetic ولكن ليس تكويناً بالمعنى التجريبي أو الوقائعي أو التاريخي، ولكن بمعنى الإحالة القصدية للأفكار أو المبادئ إلى بيئاتها الأصلية.

But in the sense of the intentional reference of all ideas or principles to their original evidences. وفي نهاية المطاف إلى البيئة المباشرة للأفراد In the last analysis to the direct evidence of individuals وبالطبع فإنه ليس للعنصر الزمني التاريخي أية صلة بمثل هذا التحليل. وأما المجال الذي يهتم المنطقي بدراسته فيعتبره هسرل أشد إتساعاً مما هو عليه في المنطق التقليدي[2].

وبالإضافة إلى أن كتاب "المباحث المنطقية" يؤلف بجملته إسهاماً قيماً في فلسفة المنطق، ويقوم بإيضاح المعاني الأساسية للمفاهيم المنطقية التي يعتبر إيضاحها شرطاً لفهم المنطق الخالص، فإنه يظهر الحاجة أيضاً إلى نظرية في المعرفة المنطقية، وهذه الحاجة نفسها هي التي تجعل نظرية المعرفة الفلسفية ضرورية. ويشتمل المبحث السادس — الذي يدرس فيه هسرل تحقق المقاصد والمعاني ومفهوم الحقيقة — على بعض العناصر الأساسية في نظرية المعرفة الفلسفية[3].

ويؤلف المنطق — في نظر هسرل — مجالاً خاصاً هو: "مجال المعاني أو الدلالات". فإدراك معنى كلي يعني الوصول إلى ما هو ثابت في مقابل العرض

---

[1] Ibid., P. 102.

[2] Farber, M., the Aims of phenomenology, pp. 28f.

[3] Dupre, L., "the concept of truth in Husserl's logical investigations" (philogophy & phenomenological research Vol. 24, March, 1964, No. 3) P. 345

والمتغير. وهذا يعني ان الفينومينولوجيا قد تمكنت من إكتشاف ثراء مفهوم "المعنى" أو "الدلالة" فأقامت عليه فلسفة في مقابل فلسفة التفسير بالعلة. فإذا أظهرنا التحليل التكويني أو العلي على إمكان رد هذه الصورة أو تلك إلى إعتبارات تجريبية بحتة فمن المؤكد أن الفعل الذي تشتمل عليه عملية التحليل هذه يخفي وراءه معنى ثابتاً يدركه المحلل في تعقله لتلك الصورة أو الماهية بوصفها صورة خالصة. ونتيجة لذلك فقط أصبح من الممكن إقامة علم جديد مهمته كشف عن ماهيات أو دلالات الأفعال التي يتم بمقتضاها وضع موضوعات الشعور أو معطياته. وبذا تكون الفينومينولوجيا فلسفة ماهيات، والماهية عند هسرل هي شرط الوجود. وأما ما يجعل الماهية تصلح لأن تكون موضوعاً لعلم حقيقي فهو ثباتها ومثاليتها. وأما الماهية فنبلغها بمحو المحمولات أو الصفات العرضية حتى إذا وصلنا إلى صفة او مجموعة من الصفات إذا محوناها أمحى الموضوع نفسه، كنا بازاء الماهية[1].

وأخيراً يستحيل فصل منطق هسرل عن مجمل فلسفته لأنه بمثابة الهيكل العام الذي يحدد نسق الفلسفة جملة. ولكنه ليس منهجاً – كما هو عن ديكارت – يعيننا في الكشف عن حقائق الأشياء، بل هو تصنيف عام للحقائق التي تتكشف لنا في أصلة التجربة وحياتها، وهو لغة تستخدم في التعبير عن الحقيقة نفسها[2].

إلا أن وصف منطق هسرل بأنه لغة ربما لم يكن يعبر عن طبيعة المنطق الهسرلي تعبيرا دقيقاً. فليست حاجتانا إلى المنطق آتية من فقدان اللغة المناسبة التي تصلح للتعبير عن الحقيقة وإنما هي آتية – كما يقول هسرل – من أن كل العلوم المفردة علوم ناقصة لما فيها من إفتراضات مسبقة لا تعني بدراستها أو بإيضاحها قبل أن تشرع في دراسة موضوعاتها الخاصة بها. وفوق ذلك فإن الميتافيزيقية عاجزة عن الوفاء بما لا تستطيع العلوم المفردة القيام به. لأن الأبحاث الميتافيزيقية لا تستطيع دراسة أسس كل العلوم، كالعلوم الرياضية الخالصة وموضوعها الأعداد والكثرات. ولذا فإننا في حاجة إلى فئة أخرى من الأبحاث

---

[1] إبراهيم (د. زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 345.

[2] هسرل (إدموند)/ تأملات ديكارتية ترجمة الدكتورة نازلي إسماعيل حسين، ص 65.

تهتم بكلٍ العلوم على حد سواء، أي بما يجعل العلوم علوماً. ويصف هسرل ذلك قائلاً: "وهو بالتأكيد حقل بحث جديد تنتهي من دراستنا له إلى ما يمكن إعتباره علماً للعلم أو نظرية العلم[1]". ونظرية العلم هذه ليست إلا المنطق نفسه الذي نحاول فيما يلي دراسته دراسة تفصيلية وفقاً للصورة التي صوره هسرل بها في "مقدماته إلى المنطق الخالص".

التعريفات وأهميتها في المنطق والعلم

إفتتح هسرل كتابه "المباحث المنطقية" ببيان الإتجاهات الأساسية في المنطق والتي صدرت عن جون ستيوارت مل وهي: الميتافيزيقي والصوري والنفساني. وقد شاهدنا في الفصل السابق أن هسرل قد وقف جزءاً كبيراً من جهوده في البرولوجومينا على مناقشة النقاط التي لا تسمح للمنطق أن يكون علماً إذا ما إستند إليها.

ولقد إستهل مل كتابه في المنطق بالعبارة التالية: "هناك من الخلاف الكبير حول تعريف المنطق ما يكافئ الخلاف حول دراسة العلم نفسه. ولقد كان هذا أمراً متوقعاً بالنسبة للمنطق، لأن معظم الكتاب قد إستخدموا الكلمات نفسها للتعبير عن أفكار مختلفة[2]". وعلى الرغم من مضي عقود عدة على إستخدام مل لعبارته هذه فإنها مع ذلك لا زالت صالحة في نظر هسرل لوصف حال المنطق في أيامه فلم يزل المفكرين بعيدين عن تعريف المنطق تعريفاً مقبولاً لديهم جميعاً. ولقد إتخذ الخلاف صورته بين هذه الإتجاهات المنطقية الثلاثة — الصوري والميتافيزيقي والنفساني، وقد شاع هذا الأخير تحت تأثير مل — فيما قدمته من تعريفات مختلفة للمنطق[3].

أما أهمية التعريفات في العلم فراجعة إلى أن تصور المرء لأهداف علم ما إنما يجد التعبير في تعريفه لهذا العلم. أن تعريف العلم يعبر عن مرحلة ما في تطوره، وعن معرفة بالطابع التصوري لموضوعاته. وأما حدوده والموقع الذي يشغله

---

[1] Husserl, E., logical investigations, Vol. I, pp. 59f.

[2] Ibid., P. 53.

[3] Loc. Cit.

فتابعان لتطور العلم ذاته. ومع ذلك فإن درجة كفاية هذه التعريفات أو ملائمة هذه الأفكار للميدان الذي تتصل به هذه التعريفات لا بد أن يكون ذا أثرٍ على تقدم العلم نفسه. إن ميدان علم ما هو عبارة عن وحدة مغلقة موضوعياً An objectively closed unity إذا لا يجوز تحديد هذه الوحدات وفقاً لرغباتنا، فالحقيقة – من الناحية الموضوعية – تشغل مجالاً في عدة حقول. ولذلك فإن على الأبحاث العلمية أن تتجه صوب هذه الوحدات الموضوعية ليتم تحديدها كعلوم مستقلة، فهناك مثلاً علم الأعداد وعلم اشكال المكان وعلم الانواع الحيوانية... إلخ. ولكن ليس هناك علم للأعداد الأولية أو للمعينات trapezia أو الأسود، ولا علم واحد يجمعها معاً، في حين أنه من الممكن لعدد من المشكلات والمكتشفات أن تؤلف علماً واحداً يجمعها إذا كانت من أصل واحد لينشأ عنها – في النهاية – علم ما[1].

غير أن هناك خطأين من الممكن الوقوع فيهما أثناء عملية تحديد الحقول وهما: "خلط الحقول ببعضها" و"جمع عناصر متباينة الأصل في وحدة حقلية مزعومة" The confusion of fields, the mixture of heterogeneous thing in a putative field – unity.

وأخطر ما في ذلك كله أن يقع هذا الخلط على حساب العناصر الجوهرية التي تعتبر الهدف الأساسي للعلم. ومن الممكن لهذين الخطأين أن يتخذا صوراً عدة كالتورط في أهداف غير مشروعة، وإستخدام مناهج لا تلائم طبيعة الموضوعات المدروسة، وأخيراً الخلط بين المستويات المنطقية confounding of logival levels الذي ينجم عنه أن تكون الفروض والنظريات مقحمة في الحقل أو دخيله عليه. ومما لا شك فيه أن لمثل هذه المشكلات خطراً أكبر في مجال العلوم الفسلفية منه في مجال العلوم الطبيعية. وبالإجمال فإن تداخل حدود العلم أو حقوله يؤدي إلى تحطيم هذه الحدود، ومن ثم الغموض في فكرة العلم نفسه[2]. ومن الواضح أن هدف هسرل الأساسي هنا هو أن يبين أن المنطق

---

[1] Ibid., pp. 54 F.

[2] Ibid., 55f.

المتقدم والمعاصر الذي حاول المفكرون بناءه غالباً على اسس نفسية قد إنتهى إلى خلط الحقول ببعضها مما أدى إلى توقف المعرفة المنطقية. فعلم النفس والمنطق حقلان أو عالمان مختلفان لا يصح بحال خلطهما، ولئن فعلنا ذلك فلن تكون المبادئ التي أقمنا عليها بناء المنطق على علم النفس — كما فعل النفسانيون — سوى تحيزات خادعة أو ظنون لا مسوغ لها تنتهي بمن ينطلق منها إلى نتائج تجريبية ونسبية كما بينا سابقاً. والمنطق على خلاف هذا كله، فهو علم دقيق هذا إذا لم نقل أنه اشد العلوم يقينا ودقة.

ومن المؤكد أن لمناقشة هسرل هذه هدفين اساسين، الأول: تفنيد الإدعاء بأن المنطق فرع من علم النفس. وقد أنجزنا ذلك تماماً. والثاني: إيضاح ماهية المنطق ذاته، وفي النهاية الإنتهاء إلى نظرية جديدة في المنطق. وهذه المهمة الأساسية لنا في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه.

يطرح هسرل اربعة أسئلة يتخذ من الإجابة عليها مدخلاً لدراسته للمنطق وهي:

1. هل المنطق نظام نظري أم نظام عملي تكنولوجي؟
2. هل هو مستقل عن بقية العلوم وخصوصاً الميتافيزيقا وعلم النفس؟
3. هل هو نظام صوري formal discipline ينبغي عليه أن يدرس صورة المعرفة كما يقال عادة، أم أن عليه أن يدرس مادته كذلك.
4. هل هو نظام قبلي وبرهاني أم انه نظام إستقرائي تجريبي؟

Hasit the character of an a priori, a demonstrative displine or ?[(1)]of an empirical, inductive one

والواقع أن هذ المسائل جميعاً مرتبطة فيما بينها بحيث يسلم البحث في واحدة منها إلى البحث فيها جميعاً. ويرى هسرل أن المناطقة قد إنقسموا في إجاباتهم على هذه الأسئلة إلى فئتين كبيرتين رأت الأولى أن المنطق نظام نظري

---

(1) Ibid., P. 56

صوري وبرهاني theoretical discipline, formal and demonstrative ومستقل عن علم النفس. واما الثانية فقد رات أنه فن technology ومرتبط بعلم النفس، ليس صورياً ولا برهانياً[1]. ويصرح هسرل بأنه سينطلق في دراسته للمنطق من الفكرة التي كانت شائعة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وهي أن المنطق فن مما يجعلنا في مواجهة نظرية المعرفة بأكملها، او لنقل موضوعيتها ما دمنا مضطرين للتساؤل عن الأساس النظري لهذا النظام، وخصوصاً عن صلته بعلم النفس. ويؤكد هسرل أنه سينتهي من دراسة هذه المشكلات وما يتصل بها إلى تخطيط علم نظري جديد يمكن إتخاذه أساساً لأية تكنولوجيا في المعرفة العلمية، ولكنه علم برهاني وقبلي في الوقت نفسه. ذلك هو العلم الذي قصد إليه كانط وفكر فيه كثيرون من بعده، منطق صوري أو خالص، ولكنهم لم يوفقوا جميعاً إلى شرح مضمونه أو تحديد مجاله[2]. وهو يقول موضحاً ذلك: "لم تستطع هذه المدارس (بقصد الكانطيين والهربارتيين) بناء ما نسميه بالمنطق الخالص، ولا حتى مجرد الإقتراب منه. إلا أن جهود مفكريها أتاحت للمرء التنبؤ بوجود مجال خالص بالحقيقة"[3].

النقص النظري في العلوم المفردة وأكماله

المنطق هو أداتنا في ذلك

ينطلق هسرل في دراسته لهذا النظام النظري الجديد الذي يمكن إتخاذه أساساً لأية تكنولوجيا في المعرفة العلمية من النقص النظري الذي تنطوي عليه العلوم المفردة وكل المناهج العلمية والفسلفية. وليس المقصود بالنقص في العلوم والمناهج نقصاً في المعلومات، وإنما يشير به هسرل – عادة – إلى جملة الإفتراضات المسبقة التي تصادر عليها شتى النظم المعرفية دون أن يفكر المشتغلون بهذه النظم بمناقشتها، ومعنى ذلك ان العلم الحقيقي – كما يتصوره هسرل على الأقل – ينبغي أن يكون خالياً من اي افتراض مسبق وهو ما لم

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 56f.

(3) Ibid., P. 96.

يتحقق إلا في منطقه الفينومينولوجي مما دعاه إلى جعله نظرية للعلم يستطيع به إكمال كل المناهج والعلوم لأنها إنما تجد جذورها الحقيقية فيه.

على أن الفينومينولوجيا ليست هي أول فلسفة طمحت إلى التحرر من الإفتراضات المسبقة، فلقد إعتبر هذا التحرر هدفاً على امتداد تاريخ الفسلفة كله. ولكنه يصعب الزعم بأن أية فلسفة قد استطاعت تحقيقه فعلاً. ويكفي برهاناً على ذلك أن نتذكر أن استخدام هيجل للمنهج الجدلي لم يكن خالياً من أمثال هذه الإفتراضات فهو يسلم على الأقل دونما مناقضة بالمبادئ المنطقية المعروفة في المنطق التقليدي. بل لقد قيل: أن مبدأ التحرر من الإفتراضات المسبقة هو نفسه افتراض مسبق. فالفيلسوف المثالي مضطر للإقرار بمطلقية الروح حتى ولو كانت على هيئة الإله اللاشخصي في الدين الحديث. ومن هذه الصور أيضاً القول بوعي مطلق أو أنا الترانسندنتالية. وبالمثل فإن الفيلسوف المادي – مهما كان نوع المادية التي يدافع عنها – مضطر للقول بحدوث الروح حتى تتسق اجزاء فلسفية بعضها مع بعض[1].

والتجريبية عموماً تستهدف التحرر من الإفتراضات المسبقة باتخاذها الملاحظة والوقائع مصدرين للمعرفة. غير أن إقتصار التجريبية في تطبيق منهجها على ما هو معطى في الخبرة الحسية، أمر غير ملائم لأغراض العلم والفلسفة. ولعل ذلك يفسر وجود هذه الإفتراضات فيها، ذلك أن هناك من المبادئ ما يجاوز الخبرة الواقعية ويضطرنا – بالتالي – إلى إستخدام ادوات تصورية في البحث والبرهنة.

ولعل الحديث عن الفروض المسبقة التي رغبت الفينومينولوجيا في إستبعادها كلية – في إطار المناهج الفلسفية المختلفة – يجعل المسألة أكثر وضوحاً. أما المنهج فيعرف عادة بأنه "وسيلة أو مجموعة من الإجراءات تستخدم في جل مشكلة من المشكلات"، اي أنه يبغي إنشاء معرفة ما عن طريق الإجابة على سؤال أو مشكلة معينة[2].

---

[1] Farber, M. the aims of phenomenology, pp. 18F.

[2] Farber, M. basic Issues of philosophy, P. 39

إن القاعدة الأساسية التي يستند إليها الإستقرار في تنبؤه بالحوادث المستقبلية هي "التسليم بإنتظام الحوادث في الطبيعة"، على الرغم من أن هذه القاعدة لا يصح إعتبارها مبدأ يقيناً ما لم نبرهن على أن قوانين الطبيعة ستظل في المستقبل على ما كانت عليه في الماضي. والواقع أن المنهج الإستقرائي يكتفي بالتسليم بالمطلوب بدلاً من البرهنة عليه. فعوضاً عن اعتبار الإنتظام في الطبيعة أساساً في التعميم الإستقرائي فإنه ينبغي النظر إليه على أنه المبدأ الذي يجب على العلم أن يبرهن عليه[1].

أما المنهج الإستنباطي فيفترض – قبل كل شيء – واحدة أو اكثر من القضايا لتستخدم مقدمات في إستنباط نتائج منها يفترض أن تكون جديدة. وتعتبر الرياضة خير أنموذج لهذا المنهج. ولكن تعريفات الرياضة ومسلماتها، بل والمبادئ المنطقية الاساسية ذاتها، موضع نزاع بين الرياضيين والفلاسفة، الأمر الذي يجعلنا مقتنعين بأن المنهج الإستنباطي لا يمكن له ان يقوم بنفس او أن يكفي نفسه بنفسه[2]. ومن جهة أخرى لا يمكننا التسليم بصحة نتائج الإستدلال ما لم نكن على ثقة من صحة المقدمات، ويتسلسل العملية الفكرية الرابطة فيما بينها. أضف إلى ذلك أن النتيجة في كل مقياس متوقفة على صدق المقدمة الكبرى. وجلى أنه لا يمكن التحقق من صحتها تجريبياً، وهي إذا صدقت فيما مضى من الزمن فليس هناك ما يضمن ضرورة صدقها مستقبلاً[3]. وأخيراً لا بد للمرء قبل الشروع في عملية الإستدلال، من التسليم بعدة مفاهيم يمكن وصفها بأنها سابقة على المنطق ذاته، كالحكم والماهية والموضوع... إلخ. وهذا يعني أن الإنتولوجيا والإبتسمولوجيا هما اللتان تعنيان بدراسة مفاهيم كالمعنى والحقيقة والحكم، وهما نظريتان أساسيتان وسابقتان على المنطق نفسه[4]. وتكمن أصالة هسرل في دراسته للمنطق في أنه الحق. هاتين النظريتين بالمنطق نفسه، وقد بينا في الفصل السابق أن نظرية المعنى أو الأنطولوجيا الصورية هي الجذر الحقيقي

---

[1] Ibid., P. 43.

[2] Ibid., P. 45.

[3] Ibid., P. 46.

[4] Ibid., P. 48.

لنظرية العلم أو المنطق عند هسرل. وأما الأنطولوجيا الصورية هذه فليست شيئاً سوى مقولات المعنى نفسه، وهذه المقولات هي جملة الحالات المشتركة في كل العلوم وهي التي يكون إئتلافها على هيئة مفاهيم ونظريات نظرية العلم بجملتها، او النظريات المستقلة في العلوم المفردة. وبذلك استطاع هسرل أن يتجنب في منطقه ما تقع فيه، بالضرورة، بقية المناهج الفلسفية الأخرى. ولكنه كان في الوقت نفسه، مضطراً إلى رفض هذه المناهج جميعاً لما فيها من إفتراضات مسبقة، ما دام يدعو ـ في مباحثه المنطقية ـ إلى التفلسف دونما إفتراضات مسبقة.

أضف إلى ذلك أن التجربة تبين أن هيمنة الفنان على مادته، واليقين المؤكد في الحكم على نقص عمله أو كماله، إنما يستند إلى معرفة نظرية بالقواعد التي ينبغي تقويم نقص العمل أو كماله على اساس منها. وعلى الرغم من ذلك فليس في وسع الفنان أن يوضح لنا مبادئ فنه، بل ومن الطبيعي بالنسبة له إلا يتبع المبادئ في خلقه أو تقويمه، فمعياره الوحيد في ذلك هو الطاقة الإبداعية المنسجمة، متخذاً من الذوق والحس الفنيين معيارين أساسيين له في الحكم[1].

ومما لا شك فيه أن هذا التحليل يصدق على الرياضي والفيزيائي والفلكي، فهم ليسوا في حاجة إلى فهم الأسس المطلقة التي تستند إليها انشطتهم العلمية، وعلى الرغم من ذلك فإن لنتائجهم قوة إقناع ليس لهم وحدهم، بل وللآخرين كذلك. ولكنهم في كل هذا لا يدعون أنهم قد برهنوا على المقدمات الأولى في إستدلالاتهم، أو أنهم إكتشفوا المبادئ الأولى التي يستند إليها نجاح مناهجهم، وهنا يكمن نقص العلوم جميعاً. وليس المقصود بالنقص، النقص بالحقائق والمعلومات، بل الإفتقار إلى الوضوح والمعقولية الباطنيين، وهو أمر يختلف كثيراً عن التقدم العلمي. وتثبت الصراعات القديمة والمتكررة حول اصول الهندسة أنه لا يصح لأي علم ـ مهما أحرز من التقدم كالرياضة مثلاً ـ أن يدعى ميزة خاصة فيزعم أن التحليل السابق لا ينطبق عليه. وعلى الرغم من هذا القصور النظري فقد تقدمت العلوم وأعانت الإنسان في السيطرة على

(1) Husserl, E., logical investigations, Vol. I, P. 58.

الطبيعة. صحيح أنه لا يمكن اعتبار هذه العلوم، من حيث هي نظريات خالصة، واضحة إلى درجة كافية، ومرد ذلك إلى أنه لم يتم، تحديد الإفتراضات المسبقة التي تسلم بها دون أن تناقشها. ولكن الزعم - كذلك - بأنها تقوم على اسس يمكن الشك في صحتها، غير صحيح البتة[1].

فالعلوم - إذن - كلها ناقصة حتى اكثرها إستثارة لإعجابنا بدقته. إنها ناقصة لأن هناك قبلها مجالاً من المشكلات المفتوحة لا يسمح باستقراء المعرفة من جهة، ومن جهة اخرى فإن فيها كثيراً من العيوب تتسبب في عدم الوضوح والنقص البادين في نظرياتها وبراهينها - غير أن ذلك لا يعني أن الحقيقة الموضوعية، او إحتمال نظريات الرياضة والعلوم الطبيعية يمكن أن تكون موضع شك، إذ لا مجال في هذه النظريات لوجود آراء شخصية، او نقاط إبتداء خاصة، فلا وجود لذلك إلا في مرحلة ما قبل تكون العلم[2].

ولكن إذا كان في وسع شتى العلوم أن تستمر في تقدمها بحيث نظل ندعوها علوماً، فإن مثل هذا الأمر غير ممكن بالنسبة إلى الفلسفة، او "علم البدايات"، كما يدعوها هسرل في مقاله "اللوغوس"[3]، فقد تصور هسرل علاقتها بالعلوم - من حيث هي كذلك - على أنها مجموعة من الأبحاث تغني العلوم بأبعاد جديدة، بل ولربما تمكنت من إكمالها في النهاية. وليس من شأن ذلك بالطبع أن يجعل ما هو غير دقيق بطبيعته علماً دقيقاً، أو أن يجعل من المعتقدات الشخصية أو الإجتماعية حقائق موضوعية[4].

ولكن، ماذا يعني هسرل بقوله: إن العلوم المفردة ناقصة، وما السبيل إلى إكمالها؟ إنه يرى - على سبيل المثال - إن العلوم الطبيعية علوم ساذجة، وذلك راجع إلى ما فيها من إفتراضات مسبقة، فالطبيعة والأشياء - كما تراها هذه العلوم - موجودة في زمان ومكان لا متناهيين، ومعطاة لنا مسبقاً ايضاً. والأمر نفسه ينطبق على الأشياء إذا ما نظر إليها من وجهة نظر علم النفس، فكل

---

(1) Ibid., pp. 58F.

(2) Farber, M. basic issues of philosophy. P. 17.

(3) Farber, M., the aims og phenomenology, P. 34.

(4) Op. Cit., P. 11.

حكم سيكولوجي يفترض الطبيعة موجودة بشكل مسبق ضمناً أو صراحة، ونتج عن ذلك أنه ما من علم طبيعي يمكنٍ أن يكون فلسفته، والأمر نفسه ينطبق على علم النفس، ما دام الأخير مستنداً إلى الأول. غير أن هذا لا يعني أن هسرل يرفض العلوم الطبيعية، بل إنه يدعو إلى التفكير بطريقتها ما دمنا في مجال بحثها الخاص[1].

ومن جهة أخرى فإن كل علم يهدف إلى عرض الحقيقة المتصلة بموضوعه، وحقيقة كل علم محدودة بالموضوعات التي يدرسها. فالفيزياء تهتم بالحقائق المتصلة بالعالم الطبيعي، والكيمياء تعنى برصد التغيرات الكيميائية في الطبيعة، إلا أن ثمة أمراً تشترك فيه العلوم جميعاً وهو أنها تستخدم مجموعة من المقاييس أو المعايير يستطيع العلم بفضلها أن يحدد ما إذا كانت أحكامه حقيقية، أو ماذا كان اشتقاقه لبعض النتائج من مقدمات معينة إشتقاقاً صحيحاً. وقد قبل العلماء هذه المعايير أو قوانين الإستدلال دون ادنى مناقشة نقدية، واصبحت من ثم جزءاً لا يتجزأ من مناهج العلوم المفردة. والواقع انْ قبول العلماء لهذه المبادئ الأولى يبرهن على ان العلوم الخاصة نفسها ليست واضحة إلى درجة كافية، الأمر الذي يحدد دراسة هذه المبادئ أو المعايير دراسة علمية[2]. ومن المؤكد ان سذاجة العلوم الطبيعية وما فيها من إفتراضات مسبقة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علم النفس، يحولان بينهما وبين القيام بهذه المهمة، ومع ذلك فلا يمكن للعلوم المفردة أن تكمل نفسها بنفسها، ومن ثم كان لا يصح بناء المنطق على علم النفس كما ادعى النفسانيون لأنه علم مفرد من جهة، ولما فيه من إفتراضات مسبقة. شأن العلوم الطبيعية، من جهة أخرى. فنحن ـ إذن ـ في حاجة إلى نمط آخر من البحث لإكمال العلوم المفردة، فهل تستطيع الميتافيزيقيا القيام بهذه المهمة؟

يجيب هسرل على هذا السؤال بأن بلوغ هذا الهدف النظري يبدو لأول وهلة أننا في حاجة إلى نمط من البحث يتصل بميدان الميتافيزيقيا، وهو أمر مسلم به

---

[1] Farber, M., the aims of phenomenology, P. 33.

[2] Gotesky, R., "Husserl's conception of logic as Kunslehre in the logishe untersuchugen", the philosophical review, Vol. XIVII, No; 4(July, 1938). Pp. 375F.

على وجه العموم. إلا ان النقص في هذا البحث ـ وهو ما يجعل الميتافيزيقيا غير كافية للقيام بمهمة إكمال العلوم جميعاً ـ راجع إلى انه لا يستطيع دراسة إلا ذلك النوع من الإفتراضات المسبقة المرتبطة بالواقع العيني Actual. ومن هذه الإفتراضات وجود عالم خارجي، في الزمان والمكان، مكان إقليدي يتصف بالأبعاد الرياضية الثلاثة، وزمان ذي بعد واحد. وكل ما في هذا العالم خاضع لمبدأ العلية. ويرى هسرل أن هذه الأسس الميتافيزيقية لا تستطيع القيام بمهمة إكمال العلوم المفردة، فمثل هذه الأسس لا يمكن إعتبارها أسساً كافية للعلوم الرياضية الخالصة، وموضوعها الأعداد والكثرات... إلخ.

إلا ان الأمر يصبح مختلفاً جداً إذا استطعنا أن نجري مجموعة من الأبحاث تهتم بكل العلوم على حد سواء، اي بما يجعل العلوم علوماً، ويؤكد هسرل أن هذا النوع من البحث، اي المنطق، يؤلف حقلاً جديداً تماماً، يأمل إذا ما انتهى من دراسته بالوصول إلى ما يمكن إعتباره علماً للعلم، وهو ما يسميه بنظرية العلم[1]. ولذلك فإنه يتساءل: هل يمكن أن يكون المنطق نظرية للعلم، وفي الوقت نفسه، نظاماً معيارياً وعملياً؟ وما مسوغ ذلك؟

المنطق نظرية للعلم: إمكان ذلك ومسوغه.

العلم ـ كما يشير إسمه ـ مرتبط بالمعرفة، ولكن هذا لا يعني انه مجموعة من افعال التعرف، فما يهم العلم بالدرجة الأولى، هو مضامين المعرفة، وليس افعال التعرف. والمعرفة هي التي تمكننا من بلوغ الحقيقة، والحقيقة هي موضوع الحكم الصحيح، غير ان صحة الحكم امر غير كافٍ في المعرفة، لأن اهم ما تقتضيه أن تكون بديهية، بحيث تكون على يقين بأن ما سلمنا به موجود يقيناً، وما نبذناه غير موجود فعلاً. والبرهان الحق ما كان متمتعاً بصفة البداهة الباطنية inward evidence التي يعتبرها هسرل تعبيراً مباشراً عن الحقيقة ذاتها، ومن هنا كان من الضروري لكل معرفة، وخصوصاً المعرفة العلمية، ان تقوم على

[1] Husserl, E., logical investigations, vol. 1, pp. 59F.

بداهة باطنية. وبقدر ما تتسع هذه البداهة يتسع أو يمتد مفهوم المعرفة كذلك[1].

والبداهة والحقيقة مسألتان من أهم المسائل التي يعنى منطق هسرل بدراستها، أما البداهة فهي حدس الموضوع وحضوره عياناً، وأما الحقيقة فهي تكشف الوجود عن ماهيته، ويضيف هسرل إلى ذلك أننا ندرك بالبداهة الشيء ذاته ودلالاته المختلفة. وبهذا يكون كتاب "المباحث المنطقية" مؤلفاً وقفه هسرل للدفاع عن موضوعية المعرفة في مقابل منطق النفسانيين الذي ينتهي إلى الريبية والنسبية، لأن المنطق في نظره علم خاص يبحث في موضوعية المعرفة، وهو - على النقيض من كل العلوم التجريبية - يهدف إلى المعرفة اليقينية وليس إلى المعرفة الإحتمالية[2].

ولكن بطلب هسرل للمعرفة البديهية لايمنعه من القول بوجود مفهوم مزدوج للمعرفة. فالمعرفة - بالمعنى الضيق للكلمة - هي كون حالة معينة من حالات الأشياء State of affairs موجودة أو غير موجودة S هي P أو أن S ليست P. وأما إذا كانت حالة من حالات الأشياء محتملة إلى هذه الدرجة أو تلك، فإننا نكون بإزاء معرفة إحتمالية، بل وبوسعنا الحديث عن معرفة اكبر أو أصغر طبقاً لدرجات الإحتمال المتوقعة[3].

إلا ان مفهوم مهمة العلم شيء أكثر من مجرد المعرفة، فكمية ضئيلة من المعارف الكيميائية لا تسوغ الحديث عن علم الكيمياء لأن المطلوب في حديثنا عن العلم، بالمعنى الدقيق لكلمة علم، الإتساق المنهجي بالمعنى النظري، وهو يعني رد المعرفة إلى مبدأ أو مجموعة المبادئ بالإضافة إلى التسلسل والترابط فيما بينهما، ولذلك فإن ماهية العلم تقتضي وحدة في النسق الكلي لبراهينه بحيث تكون نظريات لا بد لها، بدورها، من أن تؤلف وحدة نسقية أو منهجية، ليست غايتنا الوصول إلى معرفة فحسب، ولكن إلى معرفة في درجة وصورة تطابق أرفع أهدافنا النظرية. أما النسق الذي ينبغي رد البراهين والنظريات إليه فواقعي موضوعي ويمكننا إكتشافه ما دام ليس من اختراعنا[4].

---

(1) Ibid., Ppp. 60F.

(2) هسرل (إدموند): تأملات ديكارتية، ص 66 ــ 68.

(3) Op. Cit., pp. 61F.

(4) Ibid., P. 62.

ومن يفحص العلوم يتبين أن أحكامها ليست مجرد مجموع من القضايا، وإنما هي تكون نسقاً ذا صورة منطقية. فالصلة النسقية أو المنهجية خاصية جوهرية من خصائص العلم، ولا يكون العلم بدونها علماً، بل مجرد أكداس من الواقائع المشتتة[1]. وما كان من داع لوجود نظرية العلم - في رأي هسرل - أو كان في وسعنا الوصول إلى كل المعرفة من خلال الإدراك المباشر. فالبشر ليسوا كالآلهة، الماضي والحاضر والمستقبل منشور أمامهم وكأنه لحظة واحدة أننا عاجزون عن الإنتقال من مستوى حدسي او إدراكي إلى مستوى آخر دون ظهور فجوة لاحسية تفصل بين هذه المستويات المختلفة. ويتعين على العلوم ملء هذه الفجوات بمعرفة ليست من طبيعة حسية. ومما لا شك فيه أن كل العلوم قضايا ليس لها مرجع حسي مباشر، ولذا فإن صحة هذه القضايا مرهونة بقدرتها على عبور تلك الفجوات وملئها بين المستويات الحدسية والإدراكية[2].

ولكن كيف تقوم هذه القضايا بمثل هذه الوظيفة؟ وما الذي حال بين المناطقة وبين إكتشاف البنى والأنساق القائمة في الأشياء؟

إن خلط المناطقة بين فعل المعرفة ومضامينها هو الذي منعهم من النظر إلى البنى أو الأنساق على انها قائمة في الأشياء انفسها. والواقع ان فعل المعرفة بوصفه إدراكاً وفهماً لمضامين المعرفة، كاف حتى نتبين أن المعرفة إنما تدرك البنية الكامنة فيها[3].

فالبنية أو النسق أشبه ما تكون بالماهية التي تتكشف للفينومينولوجي عند تحليله لاي من الموضوعات القصدية، او هي تلك الصفة أو مجموعة الصفات التي إن محوناها محونا الموضوع الذي ندرسه، أي ماهيته بعد ان نكون قد قمنا باستبعاد تدريجي لمحمولاته في ما يسميه الفينومينولوجيون بالتنويع التخيلي الحر[4].

---

[1] Oloc, Cit. P. 377.

[2] Ibid., pp. 376F.

[3] Ibid., P. 377.

[4] Ency. Of philo. Article phenomenology.

وأما اهمية الأنساق فآتية من كونها القاعدة المتينة التي تقوم عليها براهيننا وحججنا. وأما مهمة البراهين والحجج فهي القيام بربط مناطق إدراكية وحدسية بمناطق اخرى. وإذا كانت هذه البراهين صحيحة فعلاً أمكن لنا أن نكتشف فيها بنية ثابتة لا تتغير من برهان إلى آخر. وموضوع المنطق من حيث هو نظرية للعلم هو هذه العلاقات أو البنى الثابتة. وتقدم لنا بنى العلوم القائمة المادة الضرورية التي يتخذ منها المنطق نقطة إبتداءً في مختلف ابحاثه بوصفه نظرية للعلم[1].

فللبراهين إذن أهمية عظيمة في نظرية العلم، وترجع هذه الأهمية إلى امرين إثنين: **الأول**: إن ما يفسر حاجتنا إلى البراهين بالمعرفة، هو أن ليس كل معرفتنا بديهية، ولو كانت كذلك بالفعل لأصبح العلم زائداً عن الحاجة[2].

والثاني: إن ما يجعل العلوم ممكنة، وكذا نظرية العلم هو حاجتنا إلى البراهين لنتجاوز بواسطتها ما هو بديهي أو سطحي في المعرفة، ومن ثم لنستخدم ما حصلنا من المعرفة، في مجالات عدة تجاوز المجال الأصلي الذي كنا قد وصلنا إلى هذه المعرفة فيه[3].

فلننظر ـ إذن ـ في الخصائص الكبرى للبراهين الصحيحة كما يتصورها هسرل. فهو يرى أن كل برهان ينطوي على ثلاث خصائص أساسية وهي:

الأولى: إنه ذو بنية ثابتة في علاقة ثابتة مع مضمونه. فمن اجل الوصول إلى جزء معطى من المعرفة، وليكن نظرية فيثاغورس مثلاً، فإنه لا يمكننا اختيار نقطة البدء عشوائياً من بين اجزاء المعرفة المعطاة لنا على نحو مباشر. كما لا يمكننا أن نضيف أو نسقط أية فكرة وفقاً لرغباتنا إذا أردنا للبرهان أن يكون حقيقياً[4].

الثانية: ربما بدا، لأول وهلة، ان كل برهان وحيد في صورته ومضمونه على الأقل قبل مقارنة أمثلة من البراهين مأخوذة من مجالات معرفية متعددة،

---

[1] Op. cit., P. 378.

[2] Farber, M. the foundation of phenomenology, pp. 104F.

[3] Husserl, E., logical investigations, Vol. 1, P. 63.

[4] Ibid., P. 64.

غير أن الأمر ليس كذلك أبداً، فلا يمكن لنزوة عمياء أن تربط مجموعة من الحقائق مثل: P1 و P2 ب S، بل إن العقل البشري مكون على هذا النحو بحيث يربط معرفتنا بـ معرفتنا بـ P1 و P2. فارتباط البراهين لا تحكمه نزوة أو مصادفة، وإنما هو محكوم بالعقل والنظام، او النقل بالقوانين المضطردة Regulative laws ونمثل لذلك بما يلي:

إذا كانت لدينا مسألة رياضية تدور على المثلث أ، ب، حـ فإن في وسعنا إستخدام الفرض القائل: "كل مثلث متساوي الأضلاع فهو مثلث متساوي الزوايا"، ثم نجري البرهان على النحو التالي:

كل مثلث متساوي الأضلاع فهو مثلث متساوي الزوايا، والمثلث أ، ب، حـ مثلث متساوي الأضلاع، ولذلك فهو مثلث متساوي الزوايا. وجلي أنه في مقدورنا التعبير عن هذا البرهان وامثاله بالشكل القياسي التالي:

أ هي ب، و ص هي أ، إذن فـ ص هي ب. وبالطبع فإن هذا الشكل القياسي ينطبق على عدد لا يتناهى من البراهين، وليس على هذا البرهان فقط. ويرى هسرل أن هناك قانوناً قبلياً ينص على أن كل برهان من هذا الشكل برهان صحيح بالضرورة شريطة أن تكون مقدماته صادقة[1]. فصور البراهين واشكالها مستقلة عن المجال العيني للمعرفة[2].

الثالثة: ربما ظن أحدنا قبل مقارنة برهنة الحجج في مختلف العلوم أن القبلية فكرة ممكنة بمعنى ان أشكال البراهين أو صورها لا بد أن تكون مرتبطة فيما بينها في شتى فروع المعرفة. ومع أن البراهين لا تتنوع بتنوع أنماط الموضوعات فإنها مع ذلك تنقسم بوضوح إلى خطوط عريضة، بل ربما كانت هذه الخطوط أنفسها هي التي تميز الحقول العلمية بعضها من بعض، إذن فهل تكمنٍ الصعوبة في أنه لا وجود لبراهين مشتركة بين علمين كالرياضة والكيمياء مثلاً؟ إلا أن مثالنا السابق يبين أن الأمر ليس كذلك، إذ لا وجود للعلم حيث لا يكون

---

[1] Ibid., pp.64F.

[2] op. Cit., P. 105.

القانون قابلاً للإنطباق على حالات فردية، ومن ثم حيث لا يكون لدينا أقيسة من الشكل الذي بيناه سابقاً، هذا بالإضافة إلى انه من الممكن تعميم الصورالأخرى للقياس على النحو نفسه بحيث ينظر لها على انها متحررة من كل علاقة ضرورية لها بحقل ما من حقول المعرفة المتنوعة[1].

والواقع ان لخصائص البراهين هذه صلة حميمة بالعلم وبنظرية العلم لأن إمكان البرهنة على الحجج أمر غير كافٍ في حد ذاته، فإذا لم يكن البرهان صورة ثابتة وقوانين محددة تخضع لها بإستمرار، وإذا لم يكن لدينا في برهنة الحجج صور محددة تنطبق على كل حجة ممكنة، وليس على ما بين ايدينا منها فقط، كل ذلك إذا لم يتحقق فإنه لن يكون للعلم وجود ومن ثم يصبح الحديث عن المنهج وعن التقدم المنظم منهجيا من جزء من المعرفة إلى جزء آخر غير ذي معنى، وكل التقدم إتفاقياً بمعنى ان القضيتين: P1 و P2 والكافيتين لإثبات حقيقة ما تتصل بـ S، إنما تحضران معاً بفعل المصادقة البحتة، في حين ان ما يميز الموجود العاقل حقاً هو إندراج براهينه وحججه تحت قوانين وصور محددة، بل إن كل إختراع أو إكتشاف إنما يستند أصلاً إلى إضطراد الصورة أو إنتظامها Regularity of the form في المعرفة الإنسانية[2].

وإذا كان من شأن ذلك كله أن يبين لنا أن إضطراد الصورة أو إنتظامها يجعل وجود العلوم ممكناً فإن إستقلال الصورة عن حقل المعرفة هو الذي يجعل وجود نظرية العلم ممكناً. وحيث لا يوجد هذا الإستقلال نكون بإزاء منطق فرعي أو خاصٍ Coordinated Logic بواحد من العلوم الجزئية أو المفردة، وليس منطقاً عاماً. ونحن في الواقع بحاجة إلى كليهما، فالبحث في نظرية العلم يهم العلوم جميعاً على حد سواء، ولكن لا بد مع ذلك من إجراء أبحاث تكميلية تنصب على نظريات العلوم المستقلة ومناهجها من حيث أن لكل منها موضوعها الخاص الذي تنفرد بدراسته[3]. فأهم صفة يتصف بها المنطق - في نظر

---

[1] Ibid., P. 65.

[2] Ibid., pp. 66F.

[3] Ibid., pp. 67F.

هسرل - هي إذن أنه علم قبلي. يبرهن على ذلك استقلال صورة البراهين عن موضوعات العلوم المختلفة وجود الصورة نفسها على هذا النحو هو الذي يجعل القوانين المنطقية صحيحة وقبلية في كل الميادين ما دام ليس من وجود للعلم حيث لا ينطبق القانون على احوال فردية. كما أن إستقلال الصورة عن البراهين الموجودة في شتى فروع العلم هو الذي يجعل نظرية العلم ممكنة.

وأما إقتصار هسرل المؤقت في دراسته على البراهين - ومن البين أنها لا تستنفذ مفهوم الإجراء المنهجي Methodical procedure فراجع فقط إلى ما لها من أهمية خاصة في نظرية العلم. ومهما يكن الأمر فإن بوسعنا القول: إن كل المناهج العلمية والتي لا يمكن وصفها بأنها حجج تمت برهنتها برهنة حقيقية هي من جهة أولى اختزالات وبدائلٍ لبرهنة مثل هذه الحجج abbreviations and substitute for such validating arguments تستخدم - أعني هذه المناهج - في إقتصاد الفكر، ما دامت هي نفسها حاصلة على معناها وقيمتها من مثل هذا البرهان لأن تطبيقها يقوم مقام البرهان نفسه، ومن جهة أخرى يمكن إعتبارها أدوات مساعدة auxiliary devices تستخدم في الإعداد لجعل عمليات البرهنة ممكنة مستقبلاً[1]. ومن المهم هنا أن نستبعد ما امكن من العمليات المعقدة بالتعبير عن الأفكار بإشارات موحدة ومحددة،، وبإحلال الرموز المتميزة والمختصرة محل المفاهيم الأكثر اهمية والتي يكثر إستخدامها. وأما البراهين فمن الممكن إستخدامها بصور بديلة كما قلنا سابقاً. ففي حالة البراهين الجبرية يصبح من الممكن القيام بعمليات ذهنية معقدة بأقل جهد ممكن. وأما قيمة هذه البراهين ومسوغها فمستمدان من ماهية الفكرالذي يؤسسها وينشئها[2]. ولما كان كل التقدم العلمي مرهوناً بعمليات البرهنة، وكانت كل الإحتياطات المنهجية والأدوات المساعدة مما يعين الباحث في إجراء عمليات البرهنة، ولما كان المنطق يدرس إجراء هذه البرهنة كانت الأدوات المساعدة والإحتياطات المنهجية جزءاً مما يدرسه فقط[3].

---

[1] Husserl, e., logical investigations, Vol. I, P. 68.

[2] Farber, M. foundation of phenomenology, pp. 105F.

[3] Op. Cit., P. 69.

القوانين النظرية كمعايير لبناء الجسور أو لمعالجة المرض[1]. ومعنى ذلك أن كل قانون معياري إنما يستند معناه ومبرره وجدواه من قانون نظري مما يضطرنا إلى الكف عن النظر إلى القوانين المنطقية على انها مجرد معايير تخبر الناس كيف ينبغي لهم أن يفكروا حتى يكون تفكيرهم صحيحاً. إنها قوانين نظرية بالدرجة الأولى ويكفي لإثبات ذلك تحليل الصلة بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن[2]. وهو ما سنفعله فيما بعد.

فإذا لم يكن المنطق علماً معيارياً إلا بالمعنى نفسه الذي تكون به بقية العلوم كذلك أصبح من الضروري التساؤل عن الوظيفة التي يستطيع القيام بها ـ من حيث هو كذلك ـ دون غيره من العلوم الأخرى التي يمكننا أن نعتبرها معيارية كالمنطق تماماً منذ أن تحدد أهدافها وغاياتها الخاصة بها.

يبحث المنطق ـ من حيث هو علم معياري ـ في العلم الصحيح أو الحقيقي بما هو كذلك genuine, valid science as such وبما يكون او ينشئ فكرة العلم لتستخدم هذه الفكرة من بعد ـ أو هذا المثال ـ في قياس درجة إتساق العلوم القائمة مع فكرتها أو درجة اقترابها منها أو انتهاكها لها. فمهمة المنطق ـ من حيث هو علم معياري ـ تتمثل في أن يبين لنا ما إذا كانت العلوم والمناهج المستخدمة تحقق اهدافها أم لا. وما ينبغي تجنبه هنا هو الخلط بينه وبين نمط الدراسة المقارن الذي ينظرإلى العلوم على انها الإنتاج الثقافي العيني لعصر ما[3]. ومعنى ذلك أن العلم المعياري لم يعد مرتبطاً بالرغبة أو الهوى أو الإرادة وذلك لأنه اصبح عند هسرل ذا موضوع محدد كغيره من العلوم تماماً.فإذا كانت الفيزياء تبحث في الظواهر الطبيعية فإن موضوع نظرية العلم المعيارية هو البحث فيما يكون فكرة العلم أو ينشئها. وإذا كان العلم ضرورياً بطبيعته كانت فكرة العلم هذه مكونة من عناصر ضرورية أيضاً، ومن المؤكد أن هذه العناصر هي الماهيات. وبهذا لا تعود مهمة المنطق من حيث هو ـ علم معياري سوى ان يتلقى

---

[1] Gotcsky, R. "husscrl's conception of logica as Kunstlchrc in thc logischc untersuchugcn." P. 379

[2] Husscrl, E., logical Invcstigations,Vol. I., P. 82.

[3] Ibid., pp. 70f.

هذه الماهيات التي ينكشف عنها المنطق - من حيث هو علم نظري - إلا مقولات المعنى نفسها التي تؤلف المفاهيم الأساسية في كل علم وفي نظرية العلم ذاتها.

غير ان النظام المعياري كما يتصوره هسرل لا يبين المعايير العامة أو الشاملة إلا على طريقة بيان العلاج للأعراض العامة. فنظريةالعلم لا تقدم لنا سوى المعايير الخاصة. ولكنها هي وحدها التي تستطيع فعل ذلك[1]. وإذا وضعنا في اعتبارنا الهدف الرسمي للعلوم بالإضافة إلى التكوين الفعلي للذهن البشري فلا شك أنه ستحدد لدينا مناهج مختلفة ونتأكد قضايا من النوع التالي: "كل مجموعة من الأفعال العقلية من الأنواع A و B التي تتخذ في تحققها الصورة M1، M2 تزودنا بحالة من حالات المنهج الصحيح". والمقصود لذلك ان المعايير التي تقدمها لنا نظرية العلم ستظل معايير خاصة حتى لو تمكننا من صياغة كل القضايا الصحيحة بحيث يتضمن النظام المعياري قواعد يقيس بها كل منهج مفترض[2]. وإذا كانت نظرية العلم تقوم باستقصاء الشروط التي يستند إليها تحقق المنهج الصحيح وإنشاء قواعد العلم، وإذا كانت تبين ما ينبغي فعله لتجنب الخطأ فإنها تصبح بالتأكيد مرادفة لفن أو تكنولوجيا المعرفة العلمية فنكون بذلك قد تمكنا من توسيع مفهوم المنطق[3].

وتعريف المنطق كتكنولوجيا تعريف مفضل من وجهة النظر التقليدية، إلا أن ثمة حاجة إلى تحديده دقيقاً. فتعريفات تكنولوجيا الحكم، والإستدلال، والتعرف، والتفكير Technology of judgement, of reasoning of knowing of thinking تعريفات مضللة وضيقة جداً. وإذا نحن ضيقنا كلمة التفكير thinking المذكورة في التعريف السابق بحيث تطابق مفهوم الحكم الصحيح correct judgement فإن التعريف يقرأ كما يلي: "تكنولوجيا الحكم الصحيح technology of correct judgement.... وجلي أنه تعريف ضيق لأنه لا يمكن إستنباط اهداف المعرفة العلمية منه[4]. وذلك بديهي ما دامت

---

[1] Ibid., P. 71.

[2] Farber, M., foundation of phenomenology, P. 106.

[3] Loc. Cit.

[4] Husserl, E., logical investigations, vol. I, P. 72.

المعرفة العلمية لا تمثل إلا جزءاً من التفكير ويستحيل الزعم بأنها كل التفكير. وإذا كان هدف المعرفة العلمية هو بلوغ حقائق معينة فمما لا شك فيه ان للتفكير على إطلاقه هدفاً أهم وهو إدراك الحقيقة النهائية.

ثمة تعريفات أخرى معرضة لاعترضات مماثلة كتكنولوجيا الفاعلية technology of an activity. مثل الرسم والغناء وغيرهما. ومن الواضح أن على اصحاب هذه التعريفات أن يبينوا لنا ما يجب فعله لنحقق هذه الفاعليات على خير وجه ممكن. ففي الرسم مثلاً يتحتم بيان الطريقة التي يجب على الرسام اتباعها في إمساكه بفرشاة الرسم، أو الطريقة المثلى في استخدام الفم والصدر والحنجرة في الغناء. ومن البين أن تعريفات كهذه تقحم على المنطق عناصر غريبة لا صلة له البتة بها[1].

وأخيراً يرى هسرل أن تعريف شيلرماخر Schliermacher للمنطق بأنه "تكنولوجيا المعرفة العلمية the technology of scientific Knowledge تعريف أقرب إلى الحقيقة، وذلك لانه لا يهتم إلا بامتحان متطلبات المعرفة العلمية. وأما الشروط التي تسمح بظهور المعرفة فأمر للتربية أن تقول كلمتها فيه. ولكن هسرل يأخذ على هذا التعريف أنه لا يقول صراحة: أن على هذه التكنولوجيا أن تنشئ قواعد لبناء العلوم وتحديد مجالاتها، في حين أن هذا الهدف منطوٍ على هدف المعرفة العلمية نفسه[2]. إلا أن السؤال الأساسي والذي يسمح لهسرل بالإنتقال من الإقرار بالطابع العلمي والمعياري للمنطق إلى مستوى آخر من مستويات المنطق ألا وهو المنطق الخالص هو: "هل تعريف المنطق بأنه تكنولوجيا تعريف يعبر عن السمة الجوهرية للمنطق؟".

النظم النظرية بوصفها أساساً للنظم المعيارية

إن ما قلناه سابقاً يكفي لتسويغ النظر إلى المنطق كتكنولوجيا. بل إن ظهور

---

[1] Loc. Cit.,

[2] Ibid., P. 73.

المنطق نفسه كان مرتبطاً بالبواعث العملية التي لا تنفك عن مهمة العلم نفسه. فعندما كان العلم الإغريقي الناشئ يتعرض لهجمات السفسطائيين كان على الإغريق - لمواجهة ذلك - إيجاد معايير موضوعية للحقيقة تضع حداً لجدل السفسطائيين. غير أن ما ينبغي التساؤل عنه هو: هل تعريف المنطق بأنه تكنولوجيا تعريف يعبر عن السمة الجوهرية للمنطق؟ والواقع أننا بإزاء وجهتي نظر متناقضتين، تثبت الأولى - وهي وجهة النظر العملية practical standpoint - حق المنطق في أن يكون نظاماً علمياً خاصاً peculiar scientific discipline وأما الثانية - وتمثل الموقف النظري theoretical standpoints فستعتبر أن أصل القضايا النظرية موجود في علوم نظرية معروفة وخصوصاً في علم النفس، ومن جهة أخرى في قواعد تستند إلى هذه القضايا النظرية[1].

نلخص ذلك فنقول: يكمن تحت كل فكرة منطقية بوصفها تكنولوجيا نظام نظري خاص، "منطق خالص". اما الإتجاه الآخر فيرى أن كل المعتقدات النظرية theoretical doctrines المقبولة في التكنولوجيا المنطقية يمكن تصنيفها في علوم نظرية معروفة[2].

لقد دافع بنك Beneke وجون ستيوارت مل عن وجهة النظر الأولى وعرضها مل بوضوح في كتابه "المنطق" ذي الأثر الكبير. كما أن منطق سيجوارت - وهو الرائد لكل الأعمال المنطقية في ألمانيا - يستند إلى اساس مماثل. وهم يقولون جميعاً: إن الجوهر الحقيقي للمنطق يتمثل في أن يكون نظاماً تكنولوجياً[3]. وأما في الإتجاه الثاني فإننا نجد كلاً من كانط وهاربرت وأتباعهما[4].

وفي العصر الحديث وتحت تأثير كانط بشكل رئيسي ظهر من ينكر بأن المنطق تكنولوجيا. وعلى الرغم من ذلك فقد ظل يعترف لهذه الصفة بقيمتها

---

(1) Ibid., pp. 74f.

(2) Ibid., P. 76.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

وجدواها. ولا يمكن أن يفهم هذا الإنكار إلا في ضوء التساؤل عما إذا كان من الممكن منح المنطق أهدافاً عملية ومن ثم باعتباره نظاماً عملياً. غير أن كانط نفسه قد تحدث عن منطق تطبيقي يمكن أن تكون مهمته الرئيسية القيام "بتنظيم إستخدام الفهم" أو بتعليمنا الإستخدام الصحيح له، ولكنه لم يكن راغباً في خلطه بالمنطق الخالص بوصفه علماً حقيقياً. بل إن كانط قد مضى إلى القول بأنه من غير الجائز تسمية هذا المنطق التطبيقي بالمنطق. ويعلن هسرل على ذلك قائلاً: "والمرء حر في توسيع مجال المنطق حتى يجعله شاملاً للمنطق التطبيقي العملي"[1]. والواقع أن جوهر تصور كانط للمنطق لا يكمن في رفضه للطابع العملي للمنطق وإنما في اعتقاده بقدرته على أن يجعل منه علماً مستقلاً كلية يتضح لدى مقارنته بالعلوم المعروفة أنه علم نظري وجديد كلية. وهو فوق ذلك كالرياضة تماماً بعيد عن فكرة كل تطبيق ممكن، أي أنه نظام برهاني قبلي فقط[2]. ومعنى ذلك أن السير وليم هاملتون W. Hamilton لم يكن محقا عندما اعتبر التساؤل عن طبيعة المنطق أهو علم أم فن قضية من اشد القضايا تفاهة حين كتب يقول: "لم يشهد التاريخ مشكلة تناقش فيها الفلاسفة كهذه المشكلة ابداً، وهي مشكلة تافهة بحق. فلقد كان الخلاف في الأصل حول معنى الفن والعلم فألصق المنطق مرة بهذا وأخرى بذاك"[3]. وأما هسرل فيرى أن الخلاف حول التعريف جزء من الخلاف حول العلم نفسه. فتعريفات المنطق المختلفة تعبر عن تصور المفكرين لمهمته الأساسية، مما يدفعنا إلى القول مخالفين لهاملتون "إن الجزم في المسألة - اي فيما إذا كان المنطق فناً او علماً - ليس من أقل الأمور اهمية"[4].

والواقع أن التساؤل عما إذا كان المنطق علماً أم فناً ليس بالأمر الجديد في تاريخ الفلسفة ذلك أن أصل هذه المشكلة يرجع إلى ارسطو نفسه الذي لم يقدم تصورا واضحاً لطبيعة المنطق، اهو علم أم فن. فهو يطلق عليه أحيانا إسم

[1] Ibid., P 74.

[2] Ibid., Ppp. 57f.

[3] Ibid., P. 77.

[4] Ibid., pp. 77f.

الآلة، ويدعوه في أحيان أخرى بالعلم التحليلي، وفي بعض المواضع بالعلم الآلي. ولقد لاحظ شراح فلسفة أرسطو أنه لم يصنف المنطق بين العلوم الفلسفية فاستنتجوا من ذلك أنه ليس واحداً منهما وإنما هو آلتها[1]. فهو فن بهذا الإعتبار.

وقد غلب المناطقة حتى نهاية القرن التاسع عشر النظر إلى المنطق على أنه فن ينبغي على المفكر أو العالم اتباع القواعد التي يضعها ليقدر على التمييز بين الصواب والخطأ. ويتم ذلك باللجوء إلى القوانين المنطقية التي يعتبرها القائلون بأن المنطق فن "معايير يقيسون بها صحة الحكم أو خطأه[2].

وفي محاولة لحل هذه المشكلة ميز فنت بين علوم نظرية وأخرى معيارية ووضع المنطق ضمن العلوم المعيارية. إلا أن هذه التفرقة تعرضت إلى كثير من النقد. ومن ذلك ما قاله ليفربول: "إنه من التناقض إستنتاج ما ينبغي أن يكون من خارج ما هو كائن ما دام العلم علماً بما هو كائن[3]". ومعنى ذلك أن العلوم المعيارية ليست علوما بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هي تغتصب كلمة العلم اغتصاباً عندما تدعي أنها كذلك. ولما كان المنطق أحدها لم يكن في أحسن أحواله إلا فناً وذا طابع معياري في الوقت نفسه.

وإذا كنا نقول أن ما يهم هسرل بالدرجة الأولى هو تأسيس العلم وإنشاؤه على أسس عقلية ثابتة. ولما كان كل تفكير علمي إنما يفترض صحة المنطق مسبقاً فإن هسرل ينكر ان تكون القوانين المنطقية مجرد قواعد أو معايير، أو أن يكون المنطق علماً معيارياً، وحسب، وذلك لأن بمكنة المنطق تقديم الأسس النظرية المعيارية شأنه في ذلك شأن كل العلوم النظرية. بل إن هسرل يرى أن ليس لدى القوانين المنطقية ما تقول عما ينبغي أن يكون في حين أن لديها الكثير ما تقوله عما هو كائن. فقانون التناقض لا ينص في نظر هسرل على أنه من غير الممكن النطق بحكمين متناقضين، بل ينص على انه من غير الممكن حمل صفتين متناقضتين على شيء بعينه[4].

---

(1) النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري، ص 37 ــ 38.

(2) قاسم (د. محمود): المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 13.

(3) بدوي (د. عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 21.

(4) Bochenski, I. M., contemporary European philosophy, P. 133.

ومن الجلي هنا أن ما يقصد إليه هسرل هو أن معيارية المنطق ليست هي الصفة الأساسية له، فهو علم نظري بالدرجة الأولى. كيف يفهم هسرل إذن المعيارية بعامة؟ وما هي الصلة بين النظام النظري والنظام العملي عموماً؟

خلاصة رأي هسرل في ذلك هو أن كل نظام معياري أو عملي يستند إلى واحد او أكثر من النظم النظرية Every normative and likewise every practical discipline rests on one or more theoretical disciplines بقدر ما ينبغي أن يكون لقواعد مضمون نظري مستقل من مفهوم المعيارية لما يجب أن يكون separable from the notion of normativity، والذي ينوط هسرل مهمة دراسته العلمية بالنظم النظرية[1]. وبالطبع فإن إنجاز هذه المهمة يقضي قبل كل شيء إيضاح مفهوم العلم المعياري من جهة، وبيان صلته بالعلم النظري من جهة أخرى.

يصوغ هسرل المشكلة على النحو التالي: ما هو المقصود بما يجب أن يكون Shall be or should be ... في مقابل ما هو كائن What is[2]

يجيب هسرل على ذلك بان معنى ما يجب أن يكون الذي ارتبط ارتباطاً تقليديا بالرغبة أو الإرادة أو الطلب أو الأمر معنى ضيق جداً. مثال ذلك: سوف تستمع إلي، ومن سيأتي إلى هذان مثالان يوضحان المعنى القليدي لما يجب أن يكون والذي يصفه هسرل بأنه ضيق جداً. وفي مقابل ذلك يقرر هسرل بأن في وسعنا أن نتكلم عن الطلب بمعنى واسع جداً حتى حينما لا يكون من وجود لمن يطلب وربما لمن يطلب منه الأمر الذي يجعل حكم الوجوب أو ما يجب أن يكون - من حيث هو مستقل عن رغبات الناس وأهوائهم - حكماً ممكناً. فإذا قلنا (على الجندي أن يكون شجاعاً) فإن هذا لا يعني أن أي إمرئ يرغب أو يريد أو يطلب ذلك. فالقضية السابقة لا تعني إلا ان الجندي الشجاع جندي جيد، وأن الجندي الجبان رديء ومن الممكن توسيع حكم القيمة هذا بحيث يصبح كل الناس قادرين على ان يطلبوا من الجندي أن يكون شجاعاً، وعلى الأساس نفسه فإن من المرغوب فيه ان يكون شجاعاً. ومن البين هنا ان القيمة

---

[1] Husserl, E., logical investigations, Vol, I. P. 82.

[2] Loc. Cit.

الإيجابية للمحمول تستند إلى شرط لا بد من تحقيقه، أي شرط ضروري necessary condition وعدم تحققه يستتبع المحمول السلبي المقابل. إلا أن هذا لا يعني أن القضايا المعيارية لا تعين إلا شروطاً ضرورية. فهسرل يعرفها بأنها تلك القضايا التي "تعين شرطاً ضرورياً أو كافياً أو كليهما"[1]. وفي وسعنا إيجاز كل ذلك في الصيغة الرمزية التالية: "ينبغي أن تكون ب" وبما أن "أ ليست ب فهي أ رديء" أو فقط "أ التي هي ب هي أ جيد". وبالطبع فإننا نستخدم التعبير "جيد" بالمعنى الواسع للكلمة بحيث يشير إلى كل ما هو ذو قيمة أو قيم. وأما عندما استخدم في الصيغة الرمزية السابقة فيجب أن يفهم بالمعنى الخاص للقيم التي يفترضها مسبقاً كنافع جميل وخير.... إلخ[2].

ولكن ليست هذه هي الصورة المعيارية الوحيدة للقضايا المتصلة بما يجب ان يكون. إذ من الممكن صياغة "ما يجب" Should و "يجب ألا Should not" في صيغ أخرى مختلفة مثل: "أليست في حاجة إلى ان تكون ب need not" و "أ ربما تكون ب may be B" ومن الواضح أن "أ ليست في حاجة إلى أن تكون ب" = "أ التي ليست ب فهي رديء أ". أما القضية "أ ربما تكون ب" فمساوية لـ "أ التي هي ب ليست رديء أ"[3].

نخلص من ذلك بالقول أن كل قضية معيارية مسبقاً نوعاً محدداً من التقويم أو الإستحسان من خلال مفهومي "الجيد والرديء"، أو من خلال القيمة واللاقيمة ....Value or disvalue، ونتيجة لذلك فقط تنقسم الموضوعات إلى موضوعات جيدة وأخرى رديئة. إن حكم القيمة "على الجندي أن يكون شجاعاً "يفترض مسبقاً أن يكون لدينا بعض المفاهيم التي تخص الجندي الجيد. ومن الزائد عن الحاجة أن نقول: أنه لا يجوز لمثل هذه التصورات أن تقوم على تحديدات تعسفية، إذ لا بد لها أن تكون مستندة إلى تقويم عام general valuation يسمح لنا بالنظر إلى جنود على انهم جيدون ورديئون وفقاً لهذه الخصائص أو تلك[4].

---

[1] Ibid., pp. 83ff.

[2] Ibid., pp. 82f.

[3] Ibid., P. 83.

[4] Ibid., P. 84.

ولا يقصر هسرل إهتمامه في نظريته المعيارية على القيم أو المحمولات المطلقة absolute value predicates... فبالإضافة إلى قيمتي الجيد والرديء هناك قيم أو محمولات نسبية relative value predicates، كأجود better والأجود best، وأردأ worse والأردأ worst. فإذا كانت اللذة جيدة good فمما لا شك فيه أن اللذة الأكثر دواماً أجود. وإذا كانت المعرفة جيدة فإن أجزاءها ليست متساوية في ذلك، فمعرفة القوانين أجود من معرفة الوقائع. لذلك فإن هناك مشكلات معيارية تتصف بالمحمولات أو القيم النسبية جنباً إلى جنب مع القيم أو المحمولاتٍ المطلقة. ويرى هسرل أنه إذا كان المضمون الكلي لما ينبغي أن يقوم مضموناً ثابتاً على انه جيد أو رديء If the constitutive content of what is to be esteemed good or bad is fixed فإن على المرء أن يتساءل عن الشروط الضرورية والكافية للمحمولات النسبية The necessary and the sufficient conditions for the relative predicates التي يكمن تحتها laying down مضمون ما هو أجود وما هو أردأ. لذلك يمكن القول أن المضامين المكونة للمحمولات أو القيم النسبية تقوم بوظيفة الوحدات المترية التي تقاس بها موضوعات المجال المعياري المناسب[1].

أما المجموع الكلي لهذه المعايير فيؤلف مجموعة مغلقة closed group يحددها تقويمنا الأساسي fundamental valuation. والقضية المعيارية التي تتطلب من موضوعات المجال والتي ينبغي أن تقاس بالمقومات المكونة للمحمول أو القيمة الموجبة مكان مركزي في كل مجموعة من المعايير المترابطة فيما بينها، ويمكن ان تدعى معيارها الأساسي basic norm. ويمكن لفكرة الأمر القطعي categorical imperative أن تلعب هذا الدور في مجموعة القضايا المعيارية التي تكون أخلاق كانط. وينطبق الأمر نفسه على مبدأ السعادة القصوى Greatest possible happiness في أخلاق العدد الأكبر من النفعيين Utilitarians[2].

وأما المعيار الأساسي basic norm فهو المصاحب الضروري للتعريف الذي

---

[1] Ibid., P. 85.

[2] Loc. Cit.

يقدمه كل مفكر للجيد والرديء. كما أنه يحدد المقياس الأساسي أو القيمة الأساسية التي تتحرك وفقاً لها كل معيارية، أو كل عملية تؤدي إلى معيار أو مجموعة من المعايير Normativization، ولذلك لا يمكن اعتباره قضية معيارية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكن مع ذلك مضطرون لاتخاذه هدفاً يوجه البحث في مجموع القضايا المعيارية في كل نظام معياري. وما يميز نظاماً معيارياً عن غيره هو معياره الأساسي، لأنه بمثابة المبدأ الذي يوحد unifying principle جميع القضايا المعيارية في نظام معياري معين[1].

وأخيراً إنه لا يصح أن يعتبر مفهوم النظام المعياري مطابقاً لمفهوم النظام العملي أو الفن، الأمر الذي يجعلنا قادرين على رفض كل تخلف عملي ـ كما فعل شوبنهور Schopenhauer نتيجة لنظريته في الطبع الفطري inborn character وأن نظل في الوقت نفسه قادرين على النظر إلى الأخلاق باعتبارها علماً معيارياً. Universal practical ain فالفن حالة خاصة من النظام المعياري يتوقف المعيار فيه على بلوغ غرض عملي عام وبذا يكون كل فن متضمناً في ذاته نظاماً معيارياً. وحتى إذا صرفنا إنتباهنا عن كل ما يشير إليه التحقيق العملي فإن مهمته تظل متمثلة في تحديد المعايير التي يحكم بها على ملائمته أو كفايته أو اتساقه مع الهدف أو الغاية. وأما النظام المعياري فيصبح فنا عندما يتحول التقويم الأساسي فيه إلى قاعدة غائية مطابقة corresponding teleological prescription[2]. وهذا يعني أن العلم المعياري هو العلم الذي يحدد الشروط التي لا بد من السير وفقاً لها أو مراعاتها ليكون بمكنة المرء بلوغ أحكام صحيحة. وما دامت الوسائل التي تسمح لنا بتحقيق غاياتنا ليست خاضعة لسيطرتنا يظل من غير الممكن اعتبار العلم المعياري فناً، كما أنه من غير الممكن الزعم بأن العلم المعياري قد اصبح فناً قبل إيجاد الوسائل الكفيلة بالتطبيق العملي للمعايير. ومما لا شك فيه أن وجود العلوم وتقدمها مرهون بذلك[3].

---

(1) Ibid., P. 86.

(2) Ibid., P. 87.

(3) Gotesky, R. "Husserl conception of logic as Kunstlehre in the logische Untersuchugen", pp. 381g.

من السهل علينا الآن أن نرى أن كل نظام معياري - ومن باب أولي كل نظام عملي - يفترض مسبقاً واحداً أو اكثر من النظم النظرية كأسس له. ومعنى ذلك أن لكل نظام معياري مضموناً نظرياً بريئاً من كل معيارية. وهذا المضمون النظري موجود في علوم نظرية معينة، منها ما هو قائم بالفعل ومنها ما لم يتم إنشاؤه بعد[1]. وعلى سبيل المثال فإن كل قضية معيارية من الشكل "أ ينبغي أن تكون ب" تتضمن القضية النظرية: "فقط أ التي هي ب تتمتع بخصائص حـ" وتشير حـ هنا إلى المضمون المكون "لمقياس المحمول جيد"، كاللذة والمعرفة... إلخ، ومن المؤكد أن القضية الجديدة قضية نظرية خالصة وليس فيها أي اثر لفكرة المعيارية. وإذا لوحظ أن القضايا المعيارية تظهر أحياناً في بعض السياقات النظرية الخالصة كأن يربط أحدنا بين تساوي الأضلاع وتساوي الزوايا في المثلث بقوله: "إذا كان المثلث متساوي الأضلاع فلا بد أن يكون متساوي الزوايا" فإنه لا يصح إعتبار مثل هذه القضايا، قضايا معيارية، لأنها تعتبر أحوالاً ثانوية عابرة في العلوم النظرية ما دام إهتمامنا فيها منصباً بالدرجة الأولى على الإتساق النظري الخالص للأشياء انفسها الأمر الذي فسر لنا لماذا نصوغ النتائج الثابتة في صور قضايا نظرية عامة وليس في صيغ معيارية. ولئن كان هذا يدل على شيء فإنما يدل على أن كل نظام معياري يتطلب منا أن نكون على معرفة ببعض الحقائق اللامعيارية[2]، في حين أننا في القضايا السابقة نكون قادرين على إستنباط الحدين من بعضهما مباشرة. فالعلة في تساوي الأضلاع هي تساوي الزوايا، وتساوي الزوايا هو العلة في تساوي الأضلاع. أما عندما نقول: "إن على الجندي أن يكون شجاعاً" فإننا نكون بإزاء قضية تستمد قيمتها المعيارية من القضية النظرية المستترة فيها وهي: "الجندي الشجاع جندي جيد". فانتقالنا من الجندي إلى الشجاعة يتوقف على إمكان الكشف عن أن علة شجاعة الجندي كامنة في أنه جندي جيد، والشجاعة عنصر من عناصر الجودة، ولذلك فمن التناقض أن يكون شجاعاً وليس جيداً، ما دامت الشجاعة أحد العناصر التي تنطوي عليها الجودة. وبعد ذلك فقط لا يستطيع

---

[1] Op. Cit., P. 87.

[2] Ibid., pp. 87f.

الجبان أن يغير من ماهيته إن ادعى الشجاعة، ولا أن يغير الناس في ماهية الشجاعة إن راق لهم ان يصفوا أمرئٍ بها دون وجه حق. وهكذا يكون هسرل قد ضمن سلامة البناء العلمي كله بعيداً عن الرغبة والهوى بعد أن وضع أسس العلم في الماهيات الثابتة التي ليس في وسع أحد ان يغيرها.

بقي أن نقول: لا يمكن الزعم بأن لجميع العلوم النظرية أهمية متساوية في التأسيس والإنشاء العلميين للنظم المعيارية. وعلى الرغم من التفاوت في أدوار العلوم النظرية في هذه المهمة فإن القضية الأساسية التي ما ينفك هسرلٍ يرددها بصور مختلفة هي: إن الوفاء بمتطلبات النظام المعياري يفترض مسبقاً الإقرار بأولوية المعرفة بالعلاقات النظرية على كل ما عداها. بل إنه يمضي إلى حد القول: "إن للقضايا النظرية اهمية حاسمة في جعل النظام المعياري ممكناً"[1]. ومعنى ذلك أن المنطق علم نظري بالدرجة الأولى، وما إقرار هسرل بأنه معياري وعملي إلا برهان بالخلف على كونه كذلك. فما دام من غير الممكنٍ تفسيرٍ النظام المعياري بنفسه تحتم رده إلى شيء سواه. ولو لم يكن المنطق علماً نظرياً لفقدت النظم المعيارية والعملية كل قيمة لها وذلك امر طبيعي ما دامت القضايا المعيارية تستمد كل قيمة لها من القضايا النظرية.

والواقع ان في وسعنا إستخلاص نتيجتين أساسيتين من تحليلات هسرل السابقة تؤكد من جديد النتائج التي كنا قد توصلنا إليها في الفصل السابق. وهما:

1. لا يرجع المنطق المعياري إلى علم النفس وهو ما زعمه النفسانيون.
2. ينتج عن ذلك أنه نظام مستقل وله موضوع خاص به ولا يستطيع أي علم آخر دراسة هذا الموضوع وتحليله.

فقول هسرل أن المنطق معياري ونظري في آن واحد يسمح له بإقامة تمايز حقيقي بين المنطق من حيث هو علم معياري وعلم النفس. وهذا يعني ان موضوعهما ليس واحداً على نقيض مما توهم النفسانيون[2]. فالموضوع الذي

---

[1] Ibid., P. 89.

[2] Op. cit., pp. 382F.

يدرسه علم النفس هو العمليات الفكرية الفعلية وليس مضمون هذه العمليات أو ترابطها المنطقي. وإذا كان كل من المنطق وعلم النفس يبحثان في بعض الموضوعات المشتركة - كالتصور والحكم والإستدلال - فإن من شأن المنطق وحده الإهتمام بمضامين هذه الخبرات وبالعلاقات القائمة فيما بينها[1]. إلا أنه ينبغي ألا يفهم من ذلك أن لا وجود البتة لعلم النفس في مجال المنطق وذلك لأن هناك الكثير من المناهج والطرائق وجدت في العلوم اصلاً للتغلب على ما قد يكون من نتائج للمحدودية الذهنية أو النفسية. فمناهج الجمع والطرح تشير إلى عمليات معقدة مهمة الإشارات فيها تيسير العمل على الذاكرة. ومن المستحيل شرح هذه المناهج والإشارات إلا في ضوء المحدودية البشرية[2].

إن إلحاح هسرل على ان المنطق فن يفسح مجالاً لبعض العناصر النفسية فيه وذلك لما لها من فائدة في اختراع وسائلٍ تسمح بالإقتصاد* في الوقت والفكر. فمناهج الحساب مثلاً ليست إلا رموزا مختصرة تمكن من الإقتصاد في العمل الذهني وفي تقليل إمكان الوقوع في الخطأ إلى أعظم درجة ممكنة. ولا يمكن الإعتماد في إنشاء هذه المناهج وإضرابها على معرفتنا بالمنطق من حيث هو علم نظري فقط وإنما مضطرون في إنشائها كذلك على نتائج دراساتنا للقصور السيكولوجي والبيولوجي للإنسان. ويؤكد ذلك أن العقل ربما يجد نفسه مضطراً إلى التوقف إذا كنا بصدد دراسة مواد شديدة التعقيد ما لم نتمكن من إيجاد وسائل نبسط الأحوال المعقدة عن طريق وسائل رمزية خاصة وطرق في التعبير والحساب. وهذه هي وظيفة المنطق من حيث هو فن. ولما كان علم النفسٍ هو العلم الوحيد القادر على دراسة قدرات الإنسان الحقيقية كان المنطق مضطراً إلى الإفادة منه بسبب جدواه المؤكدة في مدنا بمعارف حقيقية عن القدرات الإنسانية وحدودها[3].

---

[1] هويدي (د. يحيى): منطق البرهان، ص 24 ــ 25.

[2] Op. Cit., P. 383.

* فصلنا القول في ذلك في القسم الرابع من الفصل السابق.

[3] Op. Cit., pp. 384.

قيمة الآراء السابقة ومغزاها

يبدو ان الطريقة المثلى التي يمكننا إستخدامها في الكشف عن القيمة الحقيقية لآراء هسرل السابقة هي أن تحاول رسم لوحة موجزة للنظرة التقليدية إلى العلوم المعيارية.

ترى النظرة التقليدية أن العلم المعياري يصل إلى اهدافه دون ان يلتمس تسويغاً لتفصيلاته من خارج الموضوع ذاته. فالحكم الأخلاقي مثلاً يستمد قيمته من اسس قائمة في الأخلاق نفسها لان الأخلاق منطوية على غايتها في ذاتها. وكذلك الأمر بالنسبة للجمال والحق. فالجميل لا يحقق غاية صناعية خارجة عن الجمال نفسه، والحق - في المنطق - غاية بذاته ولذاته. فأحكام القيمة في العلوم المعيارية تبنى على اسسٍ داخلية تؤلف جزءاً لا يتجزأ من مجال العلم ذاته، مما يجعل المعيار شيئاً أصيلاً في العلوم المعيارية بل موضوع العلم ذاته. وأما حكم القيمة فهو الحكم الذي يعترف بصفة ما لشيء ما أو يسلبها عنه. وأما القيمة فتطلق على الصفة التي تجعل اشياء معينة تستحق التقدير. والعلم المعياري - دون سواه من العلوم - مؤلف من أحكام وقيم. وهو يضع أسس هذه الأحكام باستخلاص معاييرها، الخير والجمال والحق. ولكنه لا يكتفي بوصف موضوعه - شأن بقية العلوم - بل يقوم في الموضوع الواحد بتمييز الأشكال الصالحة من الأشكال غير الصالحة لينتهي إلى إقامة تدرج بين هذه الأشكال[1].

ونسأل الآن ما معنى ذلك كله؟ أتزيد الآراء السابقة على كونها مجموعة من التعميمات التي تكاد تكون في بعض الأحيان لا معنى لها؟ فإذا كان العلم المعياري بعامة لا يستمد تسويغاً لتفضيلاته من خارج الموضوع ذاته أو ليس معنى ذلك أن التعسف هو الكلمة الأخيرة فيه؟ وإذا قلنا أن هذه القصيدة جميلة، ايكون جوابنا مرضياً - لمن يتساءل عن العلة في جمالها - إن قلنا لأنها كذلك ؟ أليس في هذا كله إغفال لمطلب التفسير، وفي النهاية، إهدار لقيمة البحث عن الحقيقة؟

---

[1] موي (بول): المنطق وفلسفة العلوم، ص 20 ــ 22.

في مقابل هذا التصور للعلوم المعيارية يبدو أنه من الممكن الجزم بأن تصور هسرل للعلم المعياري بعامة يعتبر خطوة حقيقية متقدمة على طريق بناء نظرية مقبولة في المعايير شريطة أن يحاول المفكرون إكمالها. فمما لا شك فيه ان هسرل قد قدم خدمة جليلة عندما قال بتبعية الفن - من الناحية المنطقية - المعياري والنظري، والمعياري للنظري. فالقول أن الفن يكون فناً عندما تكون قواعده مستندة إلى العلوم المعيارية والنظرية، وأنه ليس في وسع المعياري صياغة معايير صحيحة إلا ببناء هذه المعايير على العلم النظري، يبدو أنه الطريقة العلمية الوحيدة الممكنة في النظر إلى مشكلة المعيارية على وجه العموم[1]. فإذا قلنا: "على الجندي أن يكون شجاعاً" ثم سأل سائل لماذا؟ فإننا نجيب - بمقتضى نظرية هسرل في المعايير - "لأن الجندي الجيد جندي شجاع". فمفهوم الشجاعة مشتق بالتحليل من مفهوم الجودة مما يجعلنا نقول: يشترط هسرل في احكام القيمة ان تكون مشتقة من احكام تحليلية، وهو أمر - على الرغم من كل ما يؤخذ عليه - يبعد بالمعيارية عموماً وبالحكم والتقويم عن التحسس والهوى ما دام للحكم المعياري أن يكوه مشتقاً من قضية نظرية. وبذلك يصبح صدى القضية النظرية أو كذبها هو حجر الزاوية في النظرية المعيارية عند هسرل.

تستند العلوم المعيارية إذن إلى علم تصوري حي يجدد مجالات مثالية أو عقلية. فكلمة "جيد" في مثالنا السابق تشير إلى مجال ماهوي مقوم أو إلى مجموعة من نعوت ماهوية ثابتة. إن قولنا: يمكننا الحصول على "ع" إذا فعلنا "س" وقولنا ينبغي أن نصنع "ف" لنحصل على "ع" هما حكمان من طبيعة واحدة، الماهية فيهما هي معيار فعل الفاعل الذي يريد تحقيقه في الواقع. وبالطبع في وسع الفاعل أن يدعى حصوله على "ع" إذا فعل "س" ولكن ليس من شأن ذلك البتة ان يبدل في ماهية "ع". بالمثل فإن في وسع الجبان أن يزعم أنه شجاع ولكن ذلك لا يبدل أبداً في ماهية الشجاع[2]. فإذا كانت الماهية هي معيار فعل الفاعل اصبح من واجب العلوم المعيارية البحث عنه، ولا مندوحة لها في ذلك عن الرجوع إلى العلوم النظرية.

---

[1] Op. Cit., pp. 384f.

[2] روية (ريمون): فلسفة القيم ص 194، 195 من الترجمة العربية.

إلا أن هذا لا ينسينا أن قول عدد من المفكرين بأنه لا يمكن للفن أن يكون علماً قول لا يخلو من حقيقة. وفيما يبدو أن هذا الموقف من الفن ناشئ في الأصل عن إنعام النظر في الأدب والرسم والنحت أو في الفنون التعبيرية والتشكيلية حيث يبدو أن للموهبة الفردية والخصوصية الشخصية نوعاً من الإستثناء حتى لتبدو أن في كثير من الأحيان وكأنهما الينبوع الوحيد للإنتاج الفني الأصيل فبدا ان محاولة صياغة قوانين أو أنماط من الإجراءات لهذا الإنتاج عمل الساذجة هي اقل ما يمكن أن يوصف به. اضف إلى ذلك أن التغير المستمر في التقنيات الفنية مضافاً إليه الطريقة الشخصية في التعبير أو الأثر الشخصي قد أوحت دائماً بأن الفن بعيد عن كل ما هو علمي. وبإيجاز يرى هؤلاء أن ليس في مقدورنا صياغة قواعد أو قوانين يكفي الإلتزام بها لإنتاج الروائع الفنية. وحجتهم في ذلك ان محاولة تقديم قواعد للإنتاج غير العادي أو رد غير العادي إلى ما هو عادي مطلب لا يخلو من تناقض، فما يجعل الرائعة الفنية غير عادية هو الحقيقة البسيطة وهي: أنها غير عادية[1].

نجيب على ذلك بقولنا: لا يحتاج الفن ـ شأن غايته وهدفه ـ إلى صياغة قواعد يتحقق وفقاً لها ما هو غير عادي فقط فربما كان هدفه وغايته، وصياغة القواعد التي يمكن أن تتحقق وفقاً لها مختلف النتائج. صحيح أن عظمة العالم ـ أو لنقل الفنان ـ متوقفة على قدراته الفردية، ولكن ليس معنى ذلك أن نستبعد إمكان الكشف عن مناهج وقواعد وقوانين جديدة من أجل الوصول إلى نتائج جديدة في العلوم والفنون. وليس من معنى لانشغال الفنون بالعمل الجاد في قيادة الفنان رساماً كان أم نحاتاً أم منطقياً أم عالماً طبيعياً، وهي غير مزودة بمجموعة من القواعد والإجراءات تسمح بتأكيد أو ببلوغ نتائج معينة. وليست هذه القواعد أو الإجراءات إلا معايير، وكونها كذلك هو السبب الذي يجعل الفن يستند إلى العلم المعياري. وبعد ذلك فقط يمكن تحديد قيمة هذه المعايير في كل حالة بمفردها بإمتحان ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للواقع، وهذه قضية نظرية[2]. وبذلك يظل الأساس النظري لتصور هسرل للعلم المعياري وللفن

---

[1] Op. cit., P. 385.

[2] Ibid., P. 386.

أساساً متيناً. فما يجعل العلوم علوماً كونها مؤلفة من قضايا نظرية. فإذا كان المثلث متساوي الاضلاع فهو متساوي الزوايا. فالعلة في تساوي الأضلاع هي القضية النظرية التي تنص على تساوي الزوايا. وما يجعل العلوم المعيارية علوما هو استناد معاييرها إلى القضايا النظرية. فالقضية "ينبغي على الجندي أن يكون شجاعاً" قضية تستمد قيمتها ومسوغها من القضية النظرية القائلة "الجندي الشجاع جندي جيد". وما يجعل العمل النفسي أو الأدبي جميلاً هو اتباع خالقه لمجموعة من الإجراءات تستمد مبررها من بعض المعايير المستندة بدورها إلى قضية أو مجموعة من القضايا النظرية. كل ذلك يجعل تصور هسرل للعلم تصورا مترابطاً ومتسقاً.ويقدم لنا هذا التصور فوق ذلك معيارا بسيطاً لتصنيف العلوم يستند إلى الإستخدام أو الغاية أو الغرض الذي تلبيه هذه العلوم. فإذا كان الغرض هو وصفاً وشرح علاقات الأشياء وترابطها كان العلم نظرياً. وإذا كان غرض العلم خلق مقاييس من خلال ما يمكن أن تصنف الموضوعات فيه او ما تحقق من غايات كان العلم معيارياً.وإذا كان يرمي الإكتشاف إلى إرضاء غاية عملية ما أصبح العلم فناً. فنضمن بذلك تجنب إختلاط علم بأخر يستوي في ذلك ان تكون القضايا نظرية أم معيارية أو عملية ما دام ينبغي لها جميعاً أن توجد في كل علم. وإما معرفة ماذا عسى أن يكون الهدف المطلق أو ما هو المعيار الأساسي للعلم. لكنا نتمكن بواسطته من معرفة أي نمط من القضايا يتمتع بأولوية منطقية على غيره Logical precedence فمشكلة تتصل بنظرية المعرفة[1].

وأخيراً فإن تصور هسرل للعلم المعياري يعتبر محاولة جادة للرد على المدرسة الإجتماعية الفرنسية التي تنكر أن يكون من الممكن جعل الأخلاق علماً بحجة أن وظيفة العلم تتمثل في معرفة ما هو كائن في حين ان وظيفة الأخلاق وظيفته تشريعية آمرة[2]. والعلم ليس إلا وصفاً للوقائع كما هي ماثلة في الخبرة، في حين أن العلوم المعيارية ـ كالأخلاق مثلاً ـ لا تهتم بوصف الأشياء كما هي، وإنما هي معنية بدلاً من ذلك بالحالة التي ينبغي أن تكون الأشياء عليها. فأحكام

---

(1) Ibid., P. 384.

(2) Veatch, H., "concerning the distinction between descriptive and Normative sciences", P. 280

القيمة التي تتضمنها هذه العلوم ليست وقائعية معرفية ينتزعها الوصف من الحالة الراهنة للأشياء وإنما هي تعسف في تقرير الأحوال التي ينبغي للأشياء أن تكون عليها ويسمونها "ما يجب أن يكون دون أدنى عناية بمناقشة صلتها بما هو كائن[1].

إلا ان المنطق عند هسرل لم يعد كذلك فالصلة بين ما يجب ان يكون وبين ما هو كائن صلة نظرية تستمد منها العلوم المعيارية وأحكامها وقضاياها كل قيمة يمكن أن تنسب لها. ولم يكن ذلك ممكناً بالطبع إلا بعد أن جعل هسرل من المنطق علماً لذاته وبذاته، علماً نظرياً موضوعه الأساسي البحث في موضوعية النسق أو الإتساق او الماهيات. ولذلك فإن الإقرار بمعياريته لم يعد يلزمنا بالنظر إليه بطريقة تختلف عن نظرنا إلى العلوم الأخرى - من حيث هي علوم معيارية - فهو ككل العلوم ذو أهداف وغايات محددة وهذا ما يجعل منه علماً معيارياً ولكنه يظل علماً نظرياً في المقام الأول، وهذا يعني أن المنطق اصبح يقوم بدور العلم نفسه، أعني بتسويغ مبادئه وأسسه - وهي المنطق نفسه - في نفس الوقت الذي نستخدمها فيه. وكل ذلك يعني ان له موضوعاً يخصه ولذا فثمة حاجة إلى عزله عن كل ما عداه من العلوم الأخرى، وبالدرجة الأولى عن علم النفس وهو ما وقفنا عليه فصلاً بكامله كرسناه لما يدعوه هسرل "بنقد النفسانية المنطقية".

والواقع أن نجاح هسرل في تخليص المنطق من القول بأنه علم معياري فحسب هو الذي مكنه من جعل المنطق علماً نظرياً خالصاً ومن رد القضايا المعيارية إلى القضايا المستندة. فقولنا "إن على الجندي ان يكون شجاعاً" قضية تستمد قيمتها المعيارية من القضية النظرية المستترة فيها وهي: "الجندي الشجاع جندي جيد"، يعني للوجوب أو لما يجب ان يكون أسساً عقلية أو منطقية وأسساً أنطولوجية في آن واحد، تتجسد في نهاية الأمر في الماهية. بمعنى أنها مبدأ أنطولوجي يتوقف تحقق الشجاعة في الجندي على وجودها فيه فعلاً. ولكنها مبدأ تصوري أو منطقي ما دامت هي التي تحفظ الفكر والأشياء من التناقض

---

[1] Ibid., P. 284.

على حد سواء. ومن التناقض القول أن هذا الجندي شجاع وليس جيداً، ولا تفسير لذلك إلا بمحاولتنا الجمع بين ماهيتين متناقضتين في مفهوم واحد. ولكن هذا التناقض ليس من طبيعة منطقية فحسب وإنما هو من طبيعة أنطولوجية أيضاً. فما لا يجعل الجندي جيداً هو فقدان ماهية الشجاعة لديه وما يجعله شجاعاً هو وجود هذه الماهية لديه ومن التناقض القول بوجودها ووصفه بالجبن ومن التناقض كذلك القول بغيابها ووصفه بالجودة. وكأنما يوحد هسرل هنا ـ في ما يدعوه علماً نظرياً ـ بين الأنطولوجيا واللأبستمولوجيا في المفاهيم الكبرى مثل المعنى، والماهية أو المضمون، والحقيقة والقضية والموضوع والخاصية والعلاقة والقانون والواقعة والمقدم والتالي التي تجد فيها قوانين المنطق الخالص وحقائقه ـ وهي ليست إلا قوانين مثالية أو عقلية ـ اصلها النهائي ـ وهذا العلم النظري هو المنطق الخالص نفسه الذي تجد فيه كل العلوم أسسها الأنطولوجية ومبادئها العقلية والمنطقية.

الفصل الخامس
فكرة المنطق الخالص

تمهيد

إن اهتمام هسرل المبكر بالرياضة جعل فلسفته كلها مطبوعة بطابع رياضي لا يُخفض على أحد. وإعجابه بالدقة الرياضية أمر لا ينفصل أبداً عن تصوره للفسلفة على أنها علم دقيق[1]. وعلى الرغم من تتلمذ هسرل على برنتانو وتأثره به، فلقد كان معنى النهج العلمي لديه مختلفاً منذ البداية عما هو عليه عند برنتانو. وذلك أن الدقة العلمية التي يقبلها هسرل هي دقة المناهج الرياضية الإستدلالية وليس ذلك النوع من الدقة نبلغه بإستخدام مناهج العلوم الطبيعية الإستقرائية وهو المنهج الذي حاول برنتانو تطبيقه على الفلسفة[2].

ولو تساءلنا عن معنى الدقة التي أراد هسرل تحقيقها في علمه الفلسفي لما إستطعنا أن نجد في كتاباته إجابة واضحة وصريحة على هذا السؤال، وذلك لأنه لم يناقش معنى هذا المصطلح – الدقة – بصورة واضحة في أي من كتبه[3]. ولكننا مع ذلك مضطرون لتحديد ما يعنيه هسرل بهذا المصطلح إذ أننا لا نكون قد فعلنا شيئاً أن إكتفينا بالقول تتحقق الدقة إذا إستبدلنا بالمناهج الطبيعية مناهج رياضية إستدلالية. وهنا يبدو أن ليس من الصعب على المرء أن يتفق مع شبجلبرج عندما أشار إلى أنه لا يمكن فهم تصور هسرل للدقة فهماً حقيقياً إلا بعد دراسة تصوره للعلم وهو ما خصص له الفصل الأخير من المجلد الأول من كتابه "المباحث المنطقية". فلقد أصبح العلم ها هنا يمثل نسقاً من القضايا المترابطة فيما بينها إرتباط المقدم بالتالي. وبذا يصبح العلم نظاماً او مجموعة من الأنظمة الإستنباطية النسقية لا سبيل للفلسفة إلى أن تكون عملية إلا إذا نجحت حقاً في تحقيق هذا النوع من الدقة[4].

---

[1] Spiegelberg, H.: "the phenomenological movement." Vol. I, P. 77.

[2] Loc. Cit.

[3] Ibid., P. 80.

[4] Ibid., P. 81.

ومن الممكن رد ولع هسرل بالدقة الفسلفية إلى باعث آخر صاغه صراحة في كتابات ما بعد الحرب العالمية الأولى ألا وهو إيمانه "بجذرية الفلسفة". فلقد كان مقتنعاً بأن السمة المميزة للفلسفة – إذا ما قورنت بالعلوم الدقيقة الأخرى – إنما تكمن في جذريتها. وتعني الجذرية الإتجاه صوب جذور المعرفة وبداياتها أو نحو أسسها المطلقة[1]. ولذلك فقد نظر هسرل إلى فسلفته على أنها الفلسفة الجذرية الوحيدة بحق وعلى أنها الفلسفة الوحيدة التي إستطاعت إقامة صلة مقبولة بين الذاتية والموضوعية وأنها من ثم الفلسفة الترنسندنتالية الموضوعية الوحيدة. ونتيجة لكون هذه الفلسفة جذرية، ونتيجة لكون جدتها كامنة في درجة ذاتيتها، أحس هسرل دوماً بضرورة العود المستمر إلى أسس فلسفته لتعميقها وتطويرها[2].

ولكن أين توجد هذه الأسس أو تلك البدايات؟ لقد أدى تعمق هسرل دراسة الظواهر وأصولها بإستخدام التحليل الفينومينولوجي الوصفي إلى القول بوجودها في الوعي أو الأنا المتجهة نحو الظواهر دائماً وأبداً اتجاهاً قصدياً. وهو ما دعاه فيما بعد بالذاتية الترتسندنتالية[3].

ومهما تكن التطورات التي مرت بها فلسفة هسرل فإن تجربته تظل في النهاية تجربة رياضي ارتبط تفكيره منذ البداية بالمبادئ الأساسية للرياضة فكانت بذلك مدخلاً إلى الفلسفة ومن ثم كان لمفهوم العدد دور كبير في كل جهده الفلسفي[4]. غير أن نقده للنفسانية الذي تلا مباشرة نشر الجزء الأول من كتابه "فلسفة الحساب" وقد أكد من جديد الطابع الرياضي لفلسفته وذلك عندما وحد في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه "المباحث المنطقية" بين الرياضة والمنطق، فلم يعد "الكم" في نظره ينتمي إلى المجال الحقيقي للرياضة. فلقد أصبحت الرياضة في هذا الكتاب وفي "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" صورية كالمنطق[5]".

---

[1] Ibid., P. 82.

[2] Husserl. E.: "phenomenology and the crisis of philosophy" translator's intro….. pp. 32f.

[3] Op. cit., P. 82.

[4] Chistoff, E.: "Husserl ou le retour aux choses". P.9.

[5] Husserl, E.: "formal & transcendental logic". Pp. 87 - 88.

غير أن اهتمام هسرل في أبحاثه الأولى بوصف العمليات الذهنية أو العقلية في الرياضة لم يكن قادراً على تحديد "ما الذي يجعل من علم ما علماً". إن فهم علم ما يعني تأسيسه ويعني أننا قادرون على أن نفهم كيف يمكن لعملياته التي تنشد الحقيقة أن تظل مطابقة للأساس الذي تتطلبه. وإذ ذاك تبين لهسرل أن المأزق الذي يقود إليه الوصف البرنتاني ليس أقل خطراً من ذلك الذي تقود إليه السيكولوجيا الإستقرائية، ومن ثم أصبح يرى أن المنطق هو العلم الذي يضمن تطابق المعرفة مع مستلزمات أبحاثه وضرورتها. ومن هنا كانت مهمة "المباحث المنطقية: تأسيس المنطق الخالص واستبعاد كل أثر نفسي فيه والبرهنة من ثم على أنه علم مستقل عن كل ما عداه من العلوم[1]. وهذا هو ما جعلنا نبرهن في الفصل السابق على أن المنطق علم نظري وصوري وبرهاني وقبلي ومستقل عن علم النفس والميتافيزيقا، وأنه علم علمي ومعياري إلى الحد الذي تستطيع معه تسويغ المعايير والقواعد العملية بردها إلى قضايا نظرية[2]. ومعنى ذلك أن نقد الإتجاه النفساني في المنطق هو الذي يبين ضرورة تأسيس المنطق المعياري على المنطق الخالص، وأما قوانين المنطق الخالص فما كانت لتقوم بهذه المهمة إلا لأنها قوانين قبلية ومثالية وعقلية كالحقيقة نفسها. ومثالية الحقيقة — كما يقول هسرل — هي التي تصنع موضوعيتها. وذلك فإن نقد النفسانية يستهدف أمرين إثنين: الأول: بناء منطق خالص أو نظرية للعلم تقوم على أسس موضوعية لتجنب مزالق المنطق المستند إلى النفسانية، والثاني: إتخاذ القوانين النظرية الخالصة — وهي الأسس الموضوعية في هذا المنطق — التي تكون نظرية العلم كما يتصورها هسرل، معايير موضوعية تقيس بها الحقيقة نفسها.

على أن لصلة المنطق بالرياضة عند هسرل معنى يختلف عن المعنيين الذين كانا متداولين بين الرياضيين والمناطقة في نهاية القرن التاسع عشر ويتلخصان بالقول أن المنطق تابع للرياضة وينادي القائلون بهذا الرأي بتطبيق المناهج الرياضية على المنطق، أو أن الرياضة هي التي ترجع إلى المنطق. ويرجع هذا

---

(1) Op. Cit., P. 11.

(2) بدوي (عبد الرحمن): المنطق الصوري والرياضي، ص 252 ـ 260.

الإختلاف إلى أن هسرل جعل من المنطق نظرية للعلم بالدرجة الأولى. وما دامت كل نظرية تتألف من عنصرين أساسين وهما: مجموع المصادرات التي تنطلق منها هذه النظرية أو تلك في تفسير العناصر الجوهرية المكونة لها، وتكتيك العملية الاستدلالية نفسه الذي تنتقل النظرية بفضله من المبادئ إلى النتائج فإن هناك حاجة ماسة إلى تقسيم العمل في بناء هذ النظرية بين الرياضيين والفلسفة على ما يرى هسرل. ولذلك فهو يقول: "إن بناء النظريات والحلول المنهجية الدقيقة لكل المشكلات الصورية هو المجال الطبيعي بالنسبة للرياضي[1]". كما يقول: "إذا كان بناء كل النظريات داخلاً في المجال الذي يخص الرياضي فما الذي يتبقى للفيلسوف ليصنعه؟ .. يبني الرياضي نظريات تتصل بالأعداد والأقسية دون أن يكون له إستبصار مطلق في ماهية النظرية بوجه عام وفي ماهية المفاهيم والقوانين التي تعتبر شروطاً لإمكانها. والحسن ليس الإستبصار المطلق هو الذي يجعل العلم بمعناه العملي النافع ممكناً وإنما الموهبة والمنهج العملي. ولهذا السبب نفسه كان العمل المنهجي الحاذق في العلوم الخاصة أكثر إهتماماً بالسيطرة والنتائج العلمية من إهتمامه بالإستبصار الذي يتطلب تاملاً معرفياً متصلاً لا يستطيع أحد القيام به سوى الفيلسوف[2]. ومعنى ذلك أن المنطق الخالص – كما يتصوره هسرل – يمكن وصفه بأنه نقطة إبتداء يقينية – أو هكذا ينبغي أن يكون – وعلى كل العلوم أن تستمد العناصر النهائية في نظرياتها من نقطة الإبتداء هذه.

وإذا كان هسرل يصرح بأنه ليس المبدع الأول لفكرة المنطق الخالص كان من واجبنا البدء بالإشارة إلى المحاولات التي إستلهم هسرل فكرته هذه من أصحابها فإذا فرغنا من ذلك مضينا إلى فحص بنية المنطق الخالص، وهي مؤلفة من قسمين أساسيين. الأول: البرهنة على إمكان النظرية، لأنها مرادفة لمعنى المنطق الخالص نفسه. والثاني: دراسة المهام التي يخص هسرل بها علمه هذا. وقبل أن نختم الفصل نجري تقويماً لجملة الأفكار التي نعرضها لهسرل في هذه الصفحات.

---

[1] Husserl, E.: "logical investigations", Vol. I, P. 244.

[2] Ibid., P. 245.

فكرة المنطق الخالص قبل هسرل

يعتقد هسرل أنه في الجزء الأول من "المباحث المنطقية من البرهنة على إستحالة أية صورة من صور المنطق التجريبي أو المنطق النفساني. وحتى إذا قصد بالمنطق "ميثودولوجيا العلم" فلا بد أن نلتمس أسسه الرئيسية خارج علم النفس أيضاً. فهذه الأسس قائمة في المنطق الخالص – وقد بيننا ذلك تفصيلاً في الفصل السابق – أما المنطق الخالص فعلم نظري مستقل ولا تكون تكنولوجيا المعرفة العلمية ممكنة إلا بفضله وتؤلف هذه التكنولوجيا المنطق بمعناه العملي[1]. ويصرح هسرل بأن كل من كانط وهربرت وليبنز وبولزانو قد سبقوه إلى فكرة المنطق الخالص بالإضافة إلى مفكرين آخرين أقل أهمية من هؤلاء.

يرى هسرل أن قول المرء بوجود منطق خالص مستقل يلزمه بالتسليم مباشرة بتمييز كانط منطق خالص ومنطق تطبيقي[2]، وهو ما فرغنا منه في الفصل السابق عندما ميزنا بين المنطق بوصفه للعلم والمنطق بوصفه نظاماً معياريا وعملياً غير أن تسليم هسرل بفائدة هذا التمييز من الإشارة إلى خلط كانط بين "مفاهيم الفهم والعقل والتلفيقية : Kant's confusing, mythic concepts of understanding and reason التي يستخدما في هذه التمييزات الإشكالية بوصفها ملكات للنفس Faculties of the soul. وإذا كان كانط يرى أن التمييز بين الفهم والعقل يفترض مسبقاً وجود المنطق الخالص فإن هسرل يرى أنه تمييز لا يجعلنا في موقف أفضل من الذي يفسر الرقص بفن الرقص أو الرسم بموهبة الرسم. ولذلك فإنه يدعو إلى النظر إلى الفاظ "الفهم والعقل" على انها تشير إلى صورة التفكير وقوانينه المثالية، وإلى أن ينظر المنطق إلى هذه القوانين بطريقة تختلف عن تلك التي تنظر من خلالها السيكولوجيا التجريبية إلى هذه القوانين. وبعد هذه التحفظات والتفسيرات، وبعد أن يعلن مخالفته لكانط في إعتبار المنطق الأرسطي منطقاً مكتملاً يشعر هسرل بأنه يمكن أن يكون قريباً من كانط[3]. وهذا يعني أن كل المناطقة المحدثين – بمن فيهم هسرل –

---

[1] Ibid., P. 212.

[2] Ibid., P. 214.

[3] Ibid., pp. 214f.

مدينون بالتفرقة بين منطق خالص ومنطق تطبيقي لكانط[1].

وأما فيما يتصل بهربرت فيصرح هسرل بأنه أقرب إليه من كانط وذلك لتمييزه بين المنطق الخالص وعلم النفس، وهي مسألة حاسمة الأهمية في تصور هسرل للمنطق الخالص كما يحمد لهربرت قوله "أن المفاهيم مثالية وليست زمانية ولذلك فهي واحدة في السماء وعلى الأرض، وهي واحدة بالنسبة لنا وبالنسبة لكل من مضى من الناس. صحيح ان لكل من الناحية النفسية تمثله، غير أنه ليس من شأن ذلك أن يجعل مضمون تمثل الدائرة ليس واحداً في المضمون عند أرشميدس ونيوتن. إن وجود هذه الفكرة عند هربرت دليل على أنه تبين أن ما يهم المنطق الخالص هو علاقات الأفكار ومضامين التمثلات وليس فاعلية التفكير أو إمكان الفكر من ناحية نفسية[2]. لو كان هسرل يتخذ في نقده للنفساني من التمييز بين مضمون الفكر وفاعلية التفكير أساساً لنقده ذات جملة، فإنه يسارع إلى القول: " لا يجوز أن يساء فهم إشارتي هذه إلى هربرت، فهي لا تعني أبداً أنني أعود إلى تبني النموذج الذي تصوره للمنطق الخالص[3]". غير أن تحفظ هسرل هذا لا يغير من الأمر شيئاً، إذ يستحيل على أكثر الناس حماساً له أن ينكر ما لهربرت من اثر كبير على تصور هسرل للمنطق الخالص، وخصوصاً على الصورة التي قدمها له في "المباحث المنطقية". ونحن نبني هذا الرأي هنا على التمييز بين المضمون والتمثل وهي فكرة تعود في أصلها إلى هربرت وبولزانو، ذلك أن هذا التمييز يعتبر واحداً من الأركان الأساسية التي يقيم عليها هسرل نقده للنفسانية وبناؤه للمنطق الخالص. وإذا علمنا أن هسرل يقول "في المنطق الخالص إلى ما قاله في "المباحث المنطقية" صح لنا القول بضرورة تتبع أثر هربرت وبوزانو في فكر هسرل ليس فقط في " المباحث المنطقية[4]". "بل وفي (المنطق الصوري والمنطق المضمون هذه عن بولزانو بالدرجة الأولى نظراً لما لهذه الفكرة من إستخدامات مشتركة عند هسرل

---

[1] Ibid., P. 215.

[2] Ibid., P. 216.

[3] Loc. Cit.

[4] Husserl, E.: "formal & transcendental logic." P. 92.

وبولزانو بالدرجة الأولى نظراً لما لهذه الفكرة من إستخدامات مشتركة عند هسرل وبولزانو في نظرية العلم أو المنطق، على أن لا يستنتج من ذلك ابداً أن أثر هربرت في فكر هسرل أثر ثانوي أو عابر يمكن إغفاله.

وأما أهمية ليبنز الخاصة فترجع إلى ما له من اثر كبير على تفكير هسرل، وخصوصاً على تصوره للمنطق الخالص. وهسرل نفسه يصف ليبنز بأنه واحد من الفلاسفة العظام، ويعترف بانه يستلهم أفكار ليبنز في بناء المنطق الخالص. وهو يقول: "أن صلتي به من أشد الصلات عمقاً. ولئن كنت إلى هربرت أقرب منه إلى كانط فما ذلك إلا أن هربرت أقرب إلى ليبنز منه إلى كانط على الرغم من إخفاق هربرت في الإنتفاع بما قدمه ليبنز من حدوس زائدة[1]".

إن أعظم أفكار ليبنز هي أن الرياضة والمنطق يؤلفان عنده علماً واحداً وهو ما تمثل في محاولته تطوير هذا النظام المنطقي الرياضي إلى ما يسمى بالرياضة الشاملة. وعلى الرغم من مضي وقت طويل على حدوس ليبنز فإنها مع ذلك ما تزال ذات قيمة كبيرة من وجهة نظر الرياضة الصورية والمنطق الرياضي وما ذلك إلا لأن ليبنز كان سابقاً على عصره في نظر هسرل. أضف إلى ذلك ان ليبنز قد اشار إلى الحاجة إلى توسيع المنطق بحيث يصبح مشتملاً على نظرية الإحتمالات الرياضية، ليصبح قابلاً للتطبيق في مجال المعرفة التجريبية، وهو فوق ذلك الأب الحقيقي (النظرية الكثرات)، ذلك النظام المرتبط بالمنطق الخالص إرتباطاً صميمياً[2]. ولما كانت كل هذه الأفكار التي نسوقها عن ليبنز موجودة عند هسرل بمعنى أنه أخذها عنه مباشرة فإنه يقول: (يتصور ليبنز المنطق الخالص كما نتصوره نحن[3]. ولقد كان أدنى إلى الصواب أن يقول "إنني أتصور المنطق الخالص كما يتصوره ليبنز "ذلك أن من ينعم النظر في العبارات القليلة التي سقناها عن تصور ليبنز للمنطق ثم يقارنها بالفصل الأخير من الجزء الأول" من "المباحث المنطقية" وخصوصاً بالمقاطع 69، 70، 72، وبالمقاطع 39،

---

[1] Op. cit., P. 22P.

[2] Ibid., P. 220.

[3] loc. Cit.

30، 33، 34، 35 في "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي"، لن يخفق في أن يتبين أن الأفكار نفسها موجودة لدى هسرل، ولكنه في الوقت نفسه لا يكف أبداً عن إحالة القارئ إلى ليبنز. على أن ذلك لا يعني ابداً أن هسرل لم يضف جديداً إلى المنطق عند ليبنز، إذ أن أثر التقدم الرياضي الذي تحقق في القرن التاسع عشر أمر واضح تماماً في منطق هسرل، وخصوصاً في تصوره لبناء النظرية المنطقية أو نظرية العلم الصورية. ولعل هذا الأثر أشد وضوحاً في "المنطق الصوري" والمنطق الترنسندنتالي"، وخصوصاً في تحليله لنظرية الكثرات كما طورها ريمان "Riemann" وتلامذته وإعتبارها لنظرية الكثرة الأساس الأهم الذي تقوم عليه الرياضة كلها[1].

ثمة فيلسوف آخر في فكر هسرل، وخصوصاً في تطور فكرة المنطق الخالص لديه أثراً قد يجاوز في أهميته أثار ليبنز في فلسفة هسرل وهو بولزانو. فلقد إطلع هسرل في عام 1894 على نظرية بولزانو المنطقية وتأثر بها وخصوصاً برأي بولزانو القائل:

"إن المنطق ليس مجرد أداة للتحقق من صحة النتائج وإنما هو نظرية للعلم"، ولقد بلغ إعجاب هسرل ببولزانو حداً جعله يدعو إلى إقامة المنطق على أعماله التي يقول هسرل "لقد تعلمنا منها كل ما هو صوري في المنطق، أعني الدقة الرياضية[2]".

ويرى هسرل أن بولزانو تجاوز دراسته لنظرية العناصر المنطقية Logical theory of elements.... في كتابه "نظرية العلم Wissenschaftslehre كل التراث الإنساني الذي أنصب على بناء المنطق بوصفه نظرية للعلم. ولكنه بالرغم من كل هذا لم ينشيء المنطق الخالص بالمعنى الذي يفهمه هسرل لهذا التعبير في "المباحث المنطقية" ولكن ذلك لا يمنع من الإعتراف بأن بولزانو قد قدم في المجلدين الأولين من كتابه المذكور ما يمكننا أن ندعوه نظرية للعلم بمعنى يخص بولزانو فقط، غير ان الأصالة التي أبداها في كل ذلك تلزمنا بإعتباره

---

[1] Husserl, E.: "formal & Transcendental logic." Pp. 93f.

[2] Welch E. Parl: "the philosophy of Edmund Husserl", P. 50.

واحداً من أعظم المناطقة في كل العصور. ولكن شهرة هيجل الطاغية محت كل أثر له تماماً[1]. إلا أن هسرل يستطرد قائلا: "لا يصح ان يستنتج من مقارنة كتابي — بقصد المباحث المنطقية — بكتاب بولزانو — يقصد نظرية العلم — أن كتابي ليس إلا مجرد تعليقات نقدية على عمل بولزانو ونماذجه الفكرية، ولكنني أسلم في الوقت نفسه بدور بولزانو الحاسم في تنبيهي إلى مباحثي هذه[2]". ومما لا شك فيه أن ثناء هسرل على بولزانو ونقده لنظرية المعرفة لديه وبيان لكثير من العيوب التي لم يستطع التخلص منها، كلها شواهد على دين هسرل لبولزانو[3]. ولما كنا سنخص العلاقة بين المنطق الخالص عند هسرل ونظرية العلم لدى بولزاو بمزيد من الإشارات في الفصل التالي فإننا نكتفي هنا بما سبقناه من الماحات تمهيدية حتى تكتمل لنا أولاً صورة المنطق الخالص كما يتصوره هسرل.

ينطوي المنطق الخالص عند هسرل على ما يمكننا أن نسميه مستويين أو بنيتين، أما المستوى الأول فهو مستوى القضايا أو الحقائق ومختلف الإرتباطات فيما بينهما التي يدرسها منطق القضايا. وأما المستوى الثاني فهو مستوى الأشياء أو حالات الأشياء التي تتصل إليها القضايا. والواقع أن جهد هسرل كله قد أنصب على محاولة التوحيد بين هذين المستويين في بنية واحدة يقدمها لنا المنطق الخالص[4]. وبهذا المعنى يكون منطق هسرل محاولة للتوحيد بين المستويين إلى النظري الخالص أو لنقل نظرية المعرفة والأنطولوجية الصورية التي يحيل فيها هسرل الأشياء إلى الأفكار أو مفاهيم. وستتضح لنا هذه الوحدة أكثر فأكثر كلما أصبحنا أكثر قدرة على فهم ما يسميه هسرل بـ"المقولات الخالصة للمعنى" وبـ"المقولات الصورية أو الخالصة للموضوع". أما النوع الأول من هذه المقولات فيمثل مستوى الفكر الخالص، وأما النوع الثاني فهو مستوى "الشيء أو موضوع المعرفة" ولكن بعد ان أحيل في الأنطولوجيا الصورية أن فكرة أو

---

[1] Husserl, E.: "logical investigations", Vol. I, pp. 222f.

[2] Ibid., P. 224.

[3] Farber, M.: "foundation of phenomenology"; P. 138.

[4] Spiegelberg, H.: "the phenomenological movement", Vol. I, P. 96.

مفهوم. والواقع أن منطق هسرل الخالص مكافئ في النهاية للبحث في النظرية أو في إمكانها. ولذلك فإننا بعد أن نقدم تعريفاً مبدئياً للمنطق الخالص سنشرع في دراسة تصور هسرل للنظرية وللكيفية التي يقترحها في إنشاء نظرية النظريات أو نظرية العلم الصورية.

"المنطق الخالص نظام مستقل عن كل ما عداه من النظم والعلوم إستقلالاً تاماً. وأما مهمته فهي تحديد المفاهيم المرتبطة بفكرة الوحدة النظرية. ولهذا العلم من الخصائص ما يسمح له بشرح محتوى قوانينه إنطلاقاً منه ودون أن يلتمس عوناً في ذلك من اي علم آخر. ولهذا كله كان إهتمام المنطق الخالص مقصورا على الجانب المثالي أو العقلي في العلم، ولذلك فهو لا يهتم بالعلوم الجزئية أو مشكلاتها، بل يكتفي بالنظر فيما يكفل إرتباطها بالحقيقة الواحدة أو بالعلاقات النظرية التي تجعلها مرتبطة بالحقيقة على وجه العموم. الأمر الذي يفسر لنا دعوة هسرل إلى النظر إلى قوانينه – وهي مثالية على التحديد- على أنها قوانين نظرية وموضوعية في آن معاً"[1]، أي قوانين أنطولوجية ومنطقية في وقت واحد. وإذا لم تكن القوانين المنطقية إلا العناصر الأساسية في بنيان النظرية أو لنقل في نظرية المعرفة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، وإذا لم تكن الانطولوجيا الصورية سوى الموضوعات وقد احيلت إلى مفاهيم، وكانت المفاهيم والقوانين المنطقية في النهاية هي الوعي نفسه، وأصبح العقل أو الوعي النقطة الأساسية التي لا بد لكل بحث في العلم أو في نظرية العلم من الإبتداء والإنتهاء إليها.

نظرية النظرية أو علم العلم

علم شروط إمكان النظرية

يتكون المنطق الخالص أو علم شروط إمكان النظرية عند هسرل من اجوبته على المشكلات الأساسية التي طرحها وحاول الإجابة عليها في الفصل الأخير من الجزء الأول من كتابه "المباحث المنطقية" وهي: "ما الذي يكون وحدة

[1] Welch, E. Parl: the Philosophy of Edmund Husserl", P. 47.

العلم، وما الذي يكون وحدة حقله؟. " ما الذي يجعل مجموعة حقائق تكون علماً واحداً، وما الذي يكون وحدة موضوعه"؟. وأما إجابة هسرل على هذا كله فتتلخص في أن "مبدأ الوحدة": على نوعين وهما: "ماهوي" و "وقائعي". وأما الوحدة فمطابقة للتفسير أو وحدة التفسير.

ولما كان الهدف الأساسي للمعرفة العلمية لا يتحقق إلا من خلال نظرية – لأن قدرتنا على التفسير مرهونة بوجود النظرية – فإن هسرل يستبدل بسؤاله السابق سؤالاً يتصل بـ "شروط إمكان النظرية بعامة" تصبح بذلك مشكلة "إمكان العلم" مكافئة لمشكلة "إمكان النظرية نفسها". فإذا ما تمكن هسرل من إقامة هذه النظرية أو من البرهنة على إمكانها على الأقل – فيما يسميه منطقاً خالصاً – صح له الزعم بأنه قد برهن على إمكان العلم نفسه. ومعنى ذلك أن الفكرة الموجهة لجهدها هسرل الفلسفي تبلغ ها هنا كامل حقها وتمام اكتمالها. إذ لم تعد تلك الأسس الموضوعية التي طالما نبهنا إلى أن هسرل يحاول أن يجعل منها الأساس الثابت والراسخ للعلم سوى النظرية نفسها، أو إمكانها. ولما كانت نظرية هسرل هذه صورية في أجزائها الأساسية وذلك امر طبيعي بعد ما رأينا من جعله لشروط الصدق شروطاً صورية بالدرجة الأولى، دون أن تغفل الأشياء أو أحوال الأشياء في الوقت نفسه، كان التضايف بين الوعي والوجود، الفكر والماهية هو الشرط المسبق لإمكان هذه النظرية التي ما أنفك هسرل حتى في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" يتحدث عن إمكانها ويحاول إثباتها "ولا تعني البرهنة على هذه النظرية أو إمكانها في النهاية إلا اننا قد بلغنا ذلك العنصر الماهوي أو الجوهري الذي يجعل العلم علماً، أو تلك العلاقة المثالية الموضوعية المتبادلة التي تضفي على العلم وحدته. وليس ما يهم هسرل هنا هو وحدة العلم الأنثروبولوجية من حيث وحدة من أفعال التفكير مضافاً إليها كل الإجراءات الخارجية المتصلة بها[1].

فما تبحث عنه هنا هو إجابة على سؤال يحدد: "ما الذي يجعل العلم علماً؟".

---

[1] Husserl, E.: "logical investigations"; Vol. I, P. 225.

1ـ وحدة العلم :

يرى هسرل أنه من الممكن تصور وحدة العلم هذه على انها علاقة متبادلة بين الأشياء التي انتصبت عليها خبراتنا الفكرية أو الممكنة – على نحو قصدي، أو على أنها علاقات متبادلة بين الحقائق يمكن النظر بفضلها إلى وحدة الأشياء كما هي، أو كما هي عليه من الناحية الموضوعية. وهذان النوعان من العلاقات المتبادلة معطيان لنا معاً بصورة قبلية، ويستحيل فصل الواحد منهما عن الآخر، وذلك لأنه ما من شيء يمكن ان يوجد ما لم يكن متعيناً، وكونه كذلك والذي يجعله موجوداً بشكل مستقل، وهو الشرط الضروري لإمكان وجود الحقيقة في ذاتها. وعلى الرغم من أن ما يصدق أو ينطبق على الحقائق الفردية أو حالات الاشياء الفردية يصدق على العلاقات المتبادلة للحقائق أو حالات الأشياء، فإنه من غير الممكن الزعم بأن درجة التطابق بين هذين النظامين تبلغ درجة التطابق بالهوية Identity. صحيح أن الوجود الفعلي للأشياء وعلاقاتها المتبادلة لا يظهران إلا في العلاقات المتبادلة للحقائق، ولكن العلاقات المتبادلة تظل مع ذلك تختلف عن العلاقات المتبادلة للاشياء، يبرهن على ذلك الحقائق التي تصدق على حقائق لا تتطابق مع الحقائق التي تصدق على الأشياء المنطوية عليها هذه الحقائق[1]. وتجنباً لأي لبس، يبين هسرل أنه يستخدم الكلمتين "موضوع وشيء" thing و object بالمعنى الواسع لهما بحيث يطابقان المعرفة Knowledge ذاتها. وقد يكون موضوع المعرفة موضوعًا مثالياً او واقعياً، شيئاً او حادثة أو علاقة رياضية، أو ما هو كائن أو ما ينبغي أن يكون. وينطبق هذا الإيضاح أتوماتيكياً على تعبيرات مثل "العلاقات المتبادلة للأشياء... إلخ"[2] (أما هذان النوعان من الوحدة، وحدة الموضوع أو الشيء unity of objectivity ووحدة الحقيقة unity of truth فمعطيان لنا في الحكم، وإذا شئنا الدقة قلنا في المعرفة. وأهم ما يميزهما هو إستحالة التفكير بهما منعزلين إلا بالتجريد. والتعبير "معرفة" يشير هنا إلى كل من الأفعال البسيطة للتعرف، بالإضافة إلى العلاقات المتبادلة للمعرفة. وأما العلاقات المتبادلة للمعرفة فإنها مطابقة للعلاقات المتبادلة للحقائق ولذلك فهي تندرج تحت مفهوم الحقيقة.

---

[1] Ibid., pp. 225f.

[2] Ibid., P. 226.

وهنا يكمن أصل العلوم جميعاً أو الحقيقة الواحدة Unitied truth بلغة هسرل. ففي هذا التضايف القائم بين الموضوعية والحقيقة توجد موضوعية وحيدة Unitary Objectivity تطابق وحدة الحقيقة في مجال واحد وفي علم واحد، وهذه هي وحدة الحقل العلمي. وإلى هذا المجال ترجع كل الحقائق المفردة singular truths أو إلى هذا العلم نفسه أو إلى الحقل العلمي بعينه[1].

ب ـ وحدة النظرية:

ولإيضاح ما تقدم من جهة ولجعل تصور هسرل للنظرية أكثر وضوحاً ـ طالما أن المنطق الخالص ليس شيئاً سوى الرهن على إمكان النظرية ـ فإننا نجد أنفسنا أكثر إضطراراً للإجابة على سؤال هسرل الأساسي وهو "ما الذي يكوّن وحدة العلم، وما الذي يكوِّن وحدة حقله؟ "طالما أن ضم مجموعة من الحقائق بعضها إلى بعض لا يكفي لبناء علم من العلوم، وطالما أنه لا يكفي النظر إلى البرهان على أنه شيء جوهري الإرتباط بفكرة العلم، لا أن تصوراً كهذا يخفق في بيان نوع الوحدة التي تكون علماً[2]. ويبدو أن خير وسيلة للإجابة على هذا السؤال هي أن تتخذ من تصور هسرل للمعرفة العلمية نقطة بدء تجعلنا أكثر قرباً من تصوره النظرية.

المعرفة العلمية بما هي كذلك معرفة مبرهنة grounded knowledge أعني صحيحة. ومعرفتنا ببرهان أي شيء معناه أننا تبيننا ضرورة كونه كذا وكذا. والضرورة بوصفها محمولاً موضوعياً للحقيقة مساوية لشرعية أو قانونية حالة الأشياء او الواقعة موضع البحث. وأما الحقائق فتنقسم إلى حقائق فردية وحقائق عامة. وتنطوي الحقائق الفردية ضمناً أو صراحة ـ على توكيدات تتصل بالوجود الفعلي للوقائع الفردية أو المفردة Individual singulars في حين ان الحقائق العامة مبرأة من كل هذا تماماً، فهي لا تسمح لنا إلا بالإستدلال من المفاهيم الخالصة على الوجود الممكن للأشياء المفردة. وأما الحقائق الفردية فجائزة في حد ذاتها، وللوفاء بمهمة تفسيرها أو تعيين أسسها يتعين على المرء

[1] Ibid., pp. 226f.

[2] Ibid., P. 227.

البرهنة على ضرورتها تحت ظروف محددة ومفترضة مسبقاً.

وإذا كانت العلاقة المتبادلة لواقعة ما مع وقائع أخرى تمثل قانوناً فإن وجودها عندئذ يكون مستنداً إلى القوانين التي تحكم هذه العلاقات المتبادلة للنوع بأسره. ومع ذلك يظل من الضروري الإفتراض بأننا نعرف الظروف التي يمكننا أن نعتبر وجود هذه الواقعة ضرورياً[1] فيها.

أما إذا كنا بصدد البرهنة على حقيقة عامة – ومن الممكن إعتبارها متسمة بسمة القانون نظراً لإمكان إنطباقها على حقائق فردية مندرجة تحتها – فإننا نرجع إلى قوانين عامة محددة. وبرهان القوانين العامة يقود بالضرورة إلى عدد محدود من القوانين لا تمكن برهنتها تدعى بالقوانين الأساسية basic laws إن الوحدة النسقية Systematic unity من النسق – لمجموعة من القوانين الدقيقة closed laws تستند إلى قانون أساسي واحد بوصفه الأساس النهائي لها – شريطة البرهنة على أنها مشتقة منه بالإستدلال – هي عبارة عن الوحدة الأساسية للنظرية المكتملة من وجهة نظر منهجية. ومن الممكن لهذا الأساس النهائي أن يتألف من قانون أساسي واحد أو من مجموعة من القوانين الأساسية المتجانسة[2]. وبهذا المعنى الدقيق يصبح في وسعنا الحديث عن نظريات في الحساب العام والهندسة والميكانيكا التحليلية والفلك الرياضي. فالنظرية مرتبطة بكثرة من المواد الفردية مهمتها أن تقدم الأسس التفسيرية لها جميعاً. وعلى سبيل المثال يزودنا الحساب العام بنظرية تفسيرية للقضايا العددية والميكانيكا التحليلية للوقائع الميكانيكية، والفلك الرياضي للوقائع الجاذبية إلخ. أما إمكان القيام بوظيفة التفسير فيعتبره هسرل نتيجة طبيعية لماهية النظرية. ويعرف هسرل النظرية بمعناها الواسع بأنها "نسق إستنباطي لا تكون الأسس النهائية أو الأخيرة بموجبه قوانين أساسية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنها مع ذلك أسس حقيقية تقربنا منها". والنظرية بهذا المعنى خطوة على الطريق المؤدي إلى النظرية الدقيقة كما يتصورها هسرل. ومن الجلي هنا – وقد اشرنا إلى ذلك غير مرة – أن

---

(1) Ibid., p. 228.

(2) Loc. Cit.

هسرل ما يزال يتحرك ضمن التصور الأرستطالي للعلم بصرف النظر عن التفاصيل التي لا بد للمفكرين ان يختلفوا فيها. فقول هسرل – ان البرهنة على الحقائق العامة تلزم المفكر بالعودة إلى القوانين العامة التي تنتهي محاولة البرهنة عليها بالضرورة إلى عدد محدود من القوانين لا تمكن برهنتها، يدعوها هسرل بالقوانين الأساسية – يعتبر قولاً نموذجي في تمثيل جوهر نظرية العلم الأرستطالية الأمر الذي يدفعنا إلى القول من جديد: أن عبارة هسرل السباقة ليست سوى صياغة جديدة لقول أرسطو بضرورة إستناد البرهان في النهاية إلى مبادئ ليس في وسعنا البرهنة عليها أبداً.

وبعد هذا الإيضاح الأول لطبيعة النظرية كما يتصورها هسرل أصبحنا كما يقول: "في وضع يسمح لنا بالإجابة على السؤال الذي طرحناه سابقاً وهو ما الذي يجعل مجموعة حقائق تكون علماً واحداً، وما الذي يكوّن وحدة موضوعه"[1].

يرى هسرل أن مبدأ الوحدة على نوعين: "ماهوي Essential و"وقائعي extra – essential". وأما الوحدة الجوهرية بين حقائق علم واحد فليست شيئاً سوى وحدة التفسير نفسه. ولما كان من غير الممكن وجود التفسير بمعزل عن النظرية كانت الغاية الأساسية للنظرية تعيين القوانين الأساسية "مبادئ التفسير" وأما وحدة التفسير فمطابقة لوحدة النظرية التي يشترط هسرل لوجودها أن تكون مستندة إلى وحدة متجانسة من المبادئ التفسيرية[2]. أما العلوم التي تتخذ من المبادئ المكونة للنظرية أو – من مبدأ الوحدة – والتي تنطوي من جهة عقلية على الوقائع الممكنة التي ترتد مبادئ تفسيرها إلى أساس تفسيري واحد فيدعوها هسرل علوماً مجردة ...abstract sciences أو نظرية أو نومولوجية بالقدر الذي يكون فيه المبدأ الموحد في هذه العلوم قانوناً. ومن الممكن أن نسميها تفسيرية أيضاً شريطة أن يقصد بذلك وحدة التفسير وليس التفسير نفسه[3].

---

[1] Loc. Cit. .

[2] Loc. Cit. .

[3] Ibid., P.230.

وبالإضافة إلى ذلك هناك نقاط إبتداء خارجية أو وقائعية قادرة على توحيد الحقائق في علم واحد، يضعها هسرل في مقابل نقاط الإبتداء الداخلية أو الماهوية وما هو في متناول أيدينا من نقاط الإبتداء الخارجية هذه "وحدة الشيء Unity of the thing... بالمعنى الحرفي للكلمة، أي شيء يوحد الحقائق التي ينتمي مضمونها إلى الشيء نفسه أو إلى نوع تجريبي واحد، ذلك هو الحال بالنسبة للعلوم العرضية concrete science كالتاريخ، والجغرافيا، والفلك، والتاريخ الطبيعي والتشريح... إلخ. فما يوحد حقائق الجغرافيا بعضها إلى بعض هو إرتباطها جميعاً بالأرض. وما يوحد حقائق الأرصاد الجوية هو الظواهر المناخية على الأرض... إلخ. ولئن رغب أحد في أن يطبق على هذه العلوم إسم "العلوم الوصفية descriptive science فإن ذلك لن يكون محل إعتراض عند هسرل ما دامت وحدة الوصف تتخذ من الفئة التجريبية معياراً لها، لأن الوحدة الوصفية في هذه العلوم تهدف إلى مجرد الوصف فذلك مناقض لتصور هسرل لطبيعة العلم أصلاً. ولما كان من الممكن للتفسير المنصب على "الوحدات التجريبية" empirical unities أن ينتهي إلى نظريات متباينة الأصول heterogeneous theories. وإلى علوم نظرية، فإن هسرل يدعو وحدة العلم العيني وحدة وقائعية أو وحدة غير ماهوية extra – essential[1]. ولكن العلوم النومولوجية تظل - في نظر هسرل هي العلوم الأساسية، وليس للعلوم الطبيعية إلا ان تستمد كل العناصر النظرية التي تجعلها علوماً من العلوم النظرية أو النومولوجية[2].

غير ان بعض النقاط في الآراء السابقة تستحق التعليق عليها. فنقطة الضعف الأساسية في تحليل هسرل السالفة للعلوم الوصفية أو العينية هي انه قد اضطر فيما يبدو - حتى تكتمل منظومة المنطق الخالص لديه - إلى تصنيف بعض العلوم على أنها علوم وصفية أو عينية، وإذا مضينا بعيداً قلنا طبيعية، مع أنها ليست كذلك بحال من الأحوال. فلقد اكتفى هسرل بأن يعتبر التاريخ واحداً من تلك

---

(1) Loc. Cit..

(2) Ibid., P. 231.

العلوم دون ان يبين المسوغات التي تسمح باعتبار التاريخ كذلك. ويبدو أن الأمر نفسه يجاوز التاريخ إلى العلوم الإنسانية جميعاً. فالتساؤل عن المبادئ أو القوانين التي تؤلف وحدة علم الإجتماع ليس من الأمور التي تسهل الإجابة عليها بالنسبة لمنطق هسرل .... إلخ. نحن مستعدون للإقتناع بأن ما يوحد حقائق الجغرافيا ويربط حقائق الأرصاد الجوية معاً هو الأرض في الأول والظواهر المناخية على الأرض في الثاني.

ولكننا مضطرون إلى التساؤل عن الموضوع التجريبي أو الفئة التجريبية التي تقدم للتاريخ وحدته على النحو الذي تقدم الأرض فيه لحقائق الجغرافيا وحدتها. ولذلك يرى المرء نفسه مضطرا إلى القول أن نظرية هسرل في المنطق الخالص في حاجة إلى مراجعة جدية على ألا يفهم من ذلك ابداً أنها عديمة القيمة. لأنها تتكشف عن أصالة لا شك فيها إذا ما أعار المرء إنتباهه إلى صورتيها التي حاول هسرل أن يحيل كل العلوم فيها إلى عناصر عقلية وجعلها مدرجة في صورة أعم أو في المنطق الخالص فنجمت عن ذلك كل المشكلات التي اثرناها. واخيراً يكفي أن نذكر أنه من المتعذر الزعم بأن في وسع المحلل أن يكتشف قضايا نظرية يرد إليها شتى القضايا التي تتكون منها العلوم غير النظرية. فإذا قلنا "وضع الفينيقيون أول ابجدية في التاريخ"، "بنى المصريون القدماء الأهرامات" فإن هاتين الحدثتين تعتبران وقائع تاريخية لا شك في حدوثها فهل في وسع المحلل أن يعتبر هذه الوقائع قضايا؟ وهل في وسعه من ثم ان يرد هذه القضايا وألوف من أمثالها إلى قضايا نظرية على طريقة هسرل في تحليله للقضية المعيارية "على الجندي أن يكون شجاعاً" وذلك لأنه من غير الممكن إعتبار القضايا ترجع إلى قضايا نظرية طالما أنه ليس في وسعنا أن نحدد لها أسساً نظرية مقنعة هي أنفسها بمثابة العناصر النظرية أو الماهوية التي تكفل للعلوم أن تؤلف موضوعا واحداً يستند إلى وحدة تفسيرية واحدة يمكن وصفها في النهاية بأنها العلم نفسه، حتى يتأتى لنا ربط المبادئ المكونة لنظرية كل علم بنظرية واحدة ألا وهي نظرية المنطق الخالص عند هسرل.

ج ـ الشروط المثالية لإمكان العلم أو النظرية على وجه العموم:

فرغنا حتى الآن من الإجابة على سؤال هسرل الأول الذي طرحه في صيغتين متقاربتين وهما: "ما الذي يكوّن وحدة العلم وما الذي يكون وحدة حقله؟" أو ما الذي يجعل مجموعة حقائق تكوّن علماً وما الذي يكوّن وحدة موضوعها". وقد أجبنا على ذلك بأن مبدأ الوحدة على نوعين فإما أن يكون من طبيعة ماهوية وأما أن يكون من طبيعة وقائعية. وقد اضفنا إلى ذلك أن الوحدة مكافئة للتفسير أو وحدة التفسير ولما كان الهدف الجوهري للمعرفة العلمية لا يتحقق إلا من خلال نظرية ـ ذلك أن قدرتنا على التفسير مرهونة بوجودها ـ فإن هسرل يستبدل بسؤاله السابق سؤالاً يتصل بـ "شروط إمكان النظرية" فتصبح بذلك مشكلة "إمكان العلم" مكافئة لمشكلة "إمكان النظرية نفسها". وبعبارة اخرى أننا لم نعد هناك بإزاء مشكلة منطقية فحسب ,اما بإزاء مشكلة معرفية أو لنقل في مواجهة نظرية المعرفة نفسها. ومن غير الجائز الحديث عن هذه النظرية أو تحديد طبيعتها إلا بعد تحديد طبيعة المعرفة نفسها ودرجة يقينها وماهيتها. والظاهر أن هسرل لا يقر بهذا الإنفصال أصلاً فهو يوحد بين الأمرين جميعاً وهذا ما سنتبينه بكل وضوح بعد الفراغ من عرض تصور هسرل لإمكان العلم أو النظرية. ولعل أول ما يبرهن على ذلك قوله: "تتألف النظرية نفسها من حقائق مترابطة فيما بينها ترابطاً إستدلالياً. ولذلك فإن الإجابة على سؤالنا - أي شروط إمكان العلم أو النظرية — هي في الوقت نفسه إجابة على السؤال الأعم المتصل بشروط إمكان الحقيقة بعامة وعلى الوحدة الإستدلالية كذلك. وذلك مكافئ في الواقع لشروط إمكان التجربة نفسها[1]". فإذا كان تعيين الشروط التي تجعل الحقيقة ممكنة وكلا الأمرين مكافئ لإمكان التجربة كنا نبحث بالفعل في نظرية المعرفة نفسها. ولقد وضح ناتورب كل ذلك في مقال عنونه بـ"مشكلة المنهج المنطقي" ناقش فيه الجزء الأول من "المباحث المنطقية". وإتفق في هذا المقال مع هسرل على ضرورة بناء المنطق الخالص" ولكنه بين أن المدرسة الكانطية قد عرفت قبل هسرل وهي تدعوه "بنقد المعرفة". وقد رأى

---

[1] Ibid., P. 232.

ناتورب بأن صياغة مشكلة المنطق بوصفها مشكلة تتصل بشروط إمكان العلم او النظرية أو الحقيقة أو الوحدة الإستدلالية ليست أكثر من تعميم للسؤال الكانطي المتصل بشروط إمكان التجربة"[1].

فإذا نظرنا إلى المسألة من جهة إتصالها بشروط إمكان المعرفة عموماً وجدنا هسرل يحدد لهذا الإمكان شرطين إثنين، شروط واقعية من جهة، وشروط مثالية أو عقلية من جهة أخرى. وهسرل ليس معنياً هنا البتة بالشروط الواقعية لأنها في جملتها شروط نفسية. ولذلك فإن الشروط العقلية أو المثالية هي ما يهمنا إبرازه هنا.

أما الشروط المثالية لإمكان المعرفة النظرية فعلى نوعين، فأما أن تكون "شروطاً عقلية noctic" تقوم أسسها بصورة قبلية في فكرة المعرفة نفسها بصرف النظر عن الخصائص التجريبية للتعرف الإنساني، أي من حيث أن له أسباباً وعللاً نفسية، وأما أن تكون "شروط منطقية خالصة Pure Logical Conditions" ومتأصلة بصورة قبلية في مضمون معرفتنا، بمعنى أنها مستندة كلية إلى مضمون هذه المعرفة[2]. وما يعنيه هسرل بذلك هو أننا بوصفنا بشراً وكائنات مفكرة علينا أن نكون قادرين على النظر إلى القضايا بوصفها حقائق، وإلى الحقائق على أنها نتائج لحقائق أخرى، وعلى النظر إلى القوانين على أنها أسس تفسيرية أو مبادئ نهائية أو مطلقة Ultimate Principles في الوقت نفسه. وما كان الأمر ليكون كذلك لولا ان الحقائق – في نظر هسرل – هي ما هي. وتعني الحقائق هنا كل المبادئ، والقوانين وتظل ما هي سواء أكان لنا إستبصار بها أم لا. كما أن صدقها ليس متوقفاً على درجة إستبصارنا بها، وإنما صدقها هو العلة في إستبصارنا بها. ومن هنا فإن هسرل يعتبرها شروطاً موضوعية أو مثالية أو عقلية لإمكان معرفتنا بها. فالقوانين القبلية مرتبطة بالحقيقة نفسها وبالإستدلال نفسه وبالنظرية نفسها، أو بـ "الماهيات العامة لتلك الوحدات المثالية". ولذلك مضى هسرل إلى إعتبارها قوانين للمعرفة أو شروطاً

---

[1] Farber, M.: Foundation of Phenomenology,.. pp. 147f.

[2] op. Cit.

لها. وبكلمة واحدة شروط يقوم أساسها الخالص في مضمون المعرفة نفسه. ولما كانت شروطاً قبلية، وجد هسرل ضرورة لدراستها بمعزل عن صلة لها بالأنا المفكرة بل وبمعزل عن فكرة الذاتية في العلم. وما يسوغ ذلك ينتقل هسرل من المستوى الإبستومولوجي إلى المستوى الأنطولوجي ويتضح ذلك من تصوره للحقيقة والقانون.. إلخ. فالحقيقة هي ما هي حتى ولو لم يعرفها أحد بل ما كان لأحد أن يعرفها لو لم تكن حقيقة. والقانون صادق ومعرفتنا به مشروطة بصدقه.. إلخ. ومعنى ذلك أن منطق هسرل بمعنى من المعاني يميل إلى توحيد الأنطولوجيا بالأبستمولوجيا، أو ان الأنطولوجيا تصبح فيه الشرط المنطقي لإمكان الأبستمولوجيا وصدقها. ولا تفسير لهذا كله إلا بثبات المضمون في مقابل عرضية فعل المعرفة وتغيره. ولذلك فإن هسرل يمضي إلى إعتبار مضمون المعرفة بما يشتمل عليه من مفاهيم وقوانين شرطاً لإمكان النظرية نفسها، وإلى إعتبارها المكونات الوجودية للنظرية أيضاً.

لقد بينت معالجتنا للمشكلات من حيث إرتباطها بالشروط المثالية أو العقلية لإمكان المعرفة بعامة والمعرفة النظرية بخاصة أنها ترجع بنا إلى قوانين محددة تقوم أصولها في مضمون المعرفة فقط، أو في المفاهيم الحملية التي تندرج تحتها هذه القوانين وليس إلى معرفة بوصفها مجموعة أفعال للأنا العارفة. ولذلك كان لا بد لنا أن نعتبر هذه المفاهيم وتلك القوانين تكون شروط أركان النظرية من وجهة نظر عقلية أو موضوعية. غير أن هسرل يرى أن في وسعنا طرح مشكلات لا تتصل بشروط إمكان المعرفة النظرية فقط – وهو ما فعلناه في الفقرة السابقة - وإنما إثارة مشكلات تتصل بمضون المعرفة النظرية مباشرة، وليس هذا النوع من المشكلات سوى النظرية نفسها. وهنا يصبح في وسعنا تعريف النظرية عند هسرل تعريفاً أكثر دقة بقولنا أنها مضمون مثالي أو عقلي للمعرفة الممكنة شأنها في ذلك شأن الحقيقة والقانون وغيرهما. وكما أن هناك حقيقة واحدة تطابق كثرة من أفعال المعرفة المفردة المتمتعة بمضمون واحد – وهذه الحقيقة بمثابة المضمون المثالي لتلك الأفعال – فإنه من الممكن للمضمون نفسه أن يكون مطابقاً لكثرة من الترابطات المعرفية المفردة – Individual Knowledge combination يستوى الأمر أن يقع كل منهما الآن أو فيما بعد، في هذه

الذوات او تلك، لأن ذلك لا يبدل في حقيقة أننا جميعاً سنعرف نفس النظرية. ومع ذلك أن النظرية ليست مكونة من أفعال التعرف بل من عناصر مثلية خالصة Pure Ideal Elements[1]. والواقع أن في وسعنا أن نماثل عند هسرل بين مضمون المعرفة – بوصفه الماهية الثابتة لمختلف أفعال التعرف الصادرة عن عدد من العارفين – وفعل المعرفة – من حيث هو فعل نفسي ناتج عن علل معينة – بالحدس المنطقي والإدراك. فعندما نعي حقيقة أو قضية أمن القضايا فإننا نتطلع مباشرة إلى مضمون هذه القضية وكأنه أمامنا، بينما يتطلع الإدراك إلى موضوع واقعي راهن أما الحدس المنطقي فمتجه صوب موضوعات مثالية كالمساواة والتطابق والكثرة والعلاقة... إلخ، وهي مضامين أو دلالات تمتاز بأنها مستقلة كل الإستقلال عن ظهورها وتبقى مطابقة لذاتها حتى عندما يكتشفها ألاف الأشخاص على التعاقب[2].

وإذا كان كل هذا يشير إلى أن الماهيات مستقلة عن ظهورها فإن ما يستنتج من ذلك هو أن عدم إكتشاف النظريات لا يعني عدم وجودها ما دامت كل نظرية مؤلفة في النهاية من عدد من الماهيات أو المضامين.

وأخيراً فإن هسرل يحاول أن يقدم لنا مجموعة من الأسئلة يمكننا أن نتخذ منها معايير في تقويم النظرية في الحكم على مدى إقترابها أو إبتعادها من الصورة الحقيقية للنظرية كما يفهمها هسرل على الأقل. وما ينبغي ملاحظته على هذه الأسئلة هنا هو أنها عبارة عن المشكلات الأساسية التي تكون النظرية نظرية إلا بعد أن نجيب عليها. ويمكننا أن نوجز هذه الأسئلة كما يلي: "ما هي الشروط المثالية أو العقلية لإمكان النظرية بوجه عام، وما الذي يكون المعنى العقلي لها؟ "ما هي الإمكانيات الاولية Primative possibilities التي يتكون إمكان النظرية منها، وما هي المفاهيم الأولية والجوهرية التي يتكون منها مفهوم النظرية نفسه؟" "ما هي القوانين الخالصة المتأصلة في تلك المفاهيم التي تضفي الوحدة على كل نظرية وعلى القوانين التي تتصل بصورة النظرية نفسها[3]؟

---

[1] Ibid., P. 234.

[2] روية (ريمون): "فلسفة القيم"، ص 194.

[3] Op. Cit., P. 236.

"تلك هي المفاهيم والقوانين التي تحدد إمكان النظرية والتي يعتبرها هسرل المعيار النهائي لكون النظرية نظرية، أو هي المقياس الذي يقاس به مدى إحتواء النظرية على هذه المفاهيم وخضوعها لتلك القوانين.

ذلك هو علم والعلم أو علم شروط إمكان العلم. أنه علم نظري أو نومولوجي ليس له أن يهتم إلا بالماهية المثالية للعلم نفسه، وبهذا المعنى يكون علماً للعلوم. وبذلك نكون فد فرغنا من وضع صورة تخطيطية لفكرة المنطق الخالص كما يتصوره هسرل، هذا النظام القبلي الذي تجد فيه نظريات كل العلوم أصولها فيما – يرى هسرل – سواء أكنت علوم ماهوية او علوما وقائعية. وقبل أن نشرع عرض المهام الأساسية التي يرى هسرل أن علمه هذا دون كل العلوم قادر على إنجازها نرى أنه من الضروري أن نبين أن هذا النظام نظام صوري إلى درجة لا تسمح لنا بالإقتناع بقدرة هذا المنطق على مد العلوم الإنسانية بأسسها ومبادئها. فإذا كانت وحدة التفسير مطابقة لوحدة النظرية فما عسى أن تكون جملة المبادئ التي تؤلف وحدة التفسير في العلوم الإنسانية؟ وعلى سبيل المثال ما هي جملة القوانين الخالصة التي تجعل من التاريخ وعلم الإجتماع علوماً ترجع مبادئها إلى المنطق الخالص رجوع الرياضة إلى مصادراتها؟ والحق أن هسرل لم يقدم لنا إجابة على هذه التساؤلات في "مباحثه المنطقية" بل إكتفى بتقرير رجوع مبادئ كل العلوم إلى هذا المجال الصوري العقلي المثالي دون أن يقدم لنا إجابات حاسمة على تساؤلاتنا هذه. وما يؤكد ذلك قوله في نهاية البرولوجمنا: "وفي المباحث المستقلة التالية – أي المباحث التسعة التي يتكون منها الجزء الثاني من المباحث المنطقية – سنقصر اهتمامنا على الحقل الأضيق – أي العلوم الماهوية – والذي يأتي في المقام الأول من موضوعنا الأساسي"[1].

مهمات المنطق الخالص

يرى هسرل أن للمنطق الخالص مهمات ثلاثاً لا يمكن تصور إمكان "علم شروط إمكان النظرية" منفصلاً عنها، وليس في وسع أي علم آخر إنجازها. وهي:

---

[1] Ibid., P. 247.

1. تثبيت مقولات المعنى الخالصة، والمقولات الخالصة للموضوع.
2. دراسة القوانين والنظريات التي تقوم أصولها في هذه المقولات.
3. تطوير الصور الممكنة للنظريات أو النظرية الخالصة للكثرات Manifolds ويضيف هسرل إلى ذلك بأنه ليس من شأن الفيلسوف الإدعاء بأنه وحده القادر على إنجاز هذه المهمات. ففي هذا المجال – مجال المنطق الخالص – هناك الكثير مما لا يستطيع أحد تحقيقه سوى الرياضي. وإذن فإن طبيعة هذا العلم تتطلب تقسيماً للعمل.

أ- تثبيت مقولات المعنى الخالصة والمقولات الخالصة للموضوع:

يميز هسرل بين نوعين من المقولات في: المنطق الخالص، المقولات الخالصة للمعنى والمقولات الخالصة للموضوع. وتتمثل مهمة منطق هسرل في إستقصاء القوانين الكامنة في هذين النوعين من المقولات. وما يؤكد لنا أهمية هذا التمييز هو عودة هسرل إليه في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي عام 1929" لشرح الفرق بين منطق الحكم والأنطولوجيا الصورية[1].

وأما أهمية مقولات المعنى فترجع إلى أن علينا أولاً أن نعين المفاهيم الأكثر اهمية وخصوصاً تلك المفاهيم الأولية التي لا تكون العلاقات المتبادلة – سواء في النظرية أو المعرفة – علاقات موضوعية بغيرها. وتستمد هذه المفاهيم أهميتها من كونها العناصر الأولية في كل النظريات إطلاقاً. وذلك ان أية نظرية هي في النهاية عبارة عن ترابط استدلالي محدد لقضايا معينة هي نفسها مؤلفة من الترابط القائم أو الذي في وسعنا إكتشافه بين بعض المفاهيم مثل: مفهوم قضية، حقيقة.. إلخ[2]. فالمقولات الخالصة للمعنى هي المفاهيم الأولية التي تجعل المعرفة موضوعية والنظرية ممكنة[3].

وما يرتبط بمقولات المعنى هو المقولات الصورية أو المقولات الخالصة

---

(1) Pivtcvic edo; Husscrl and Phcnomcnology, P. 36.

(2) Op. cit. pp. 236f.

(3) Farbcr, M. foundation of phcnomcnology, p. 142.

للموضوع مثل حالة الأشياء، موضوع، وحدة، كثرة، علاقة، عدد، صلة ..إلخ. وينبه هسرل هنا إلى أننا لا نتعامل في كلا نوعي المقولات إلا مع مفاهيم. وما يقصده إليه من ذلك جعل مقولات الموضوع مستقلة عن خصوصية أي مادة من مواد المعرفة. لا بد من تثبيت كل هذه المفاهيم ومن إستقصاء أصولها. ولا يشير هسرل هنا "بإستقصاء الأصل" إلى مشكلات نفسية، فما يهمه هنا هو الأصل الفينومينولوجي حصراً. وإذا إستبعدنا كلمة "الأصل" لغموضها فإنما يصبح موضع بحث هو الإستبصار في ماهية المفاهيم أنفسها ومن الناحية المنهجية تثبيت معانٍ واضحة ومتميزة للألفاظ. ولا سبيل لنا إلى ذلك كله إلا بعد تحقيق تمثل حدسيٍ للماهية نفسها، أو لماهوية المفاهيم الأولية المتمثلة فيها وللصور التي تترابط هذه المفاهيم بفضلها[1]. أن غموض المفاهيم واختلاطها لا يعوق تقدم المعرفة في أي حقل إذا وجدت هذه المفاهيم الغامضة فيه مثلما يحدث ذلك في مجال المنطق الخالص. وإذا كنت المفاهيم غير واضحة ولا متميزة فإن هسرل ينصح للباحث أن يكف عن بحثه[2].

ب- القوانين والنظريات التي تقوم أصولها في هذه المقولات:

أما المجموعة الثانية من المشكلات فتتكون من البحث في القوانين المتضمنة في فئتي المفاهيم المقولاتية Categorial concepts السباقة. وليس من شأن هذا البحث أن يهتم بمختلف الصور الممكنة التي تتخذها المواد النظرية المتضمنة في هاتين الفئتين من المفاهيم فحسب، وإنما بالصحة الموضوعية للبنيات الصورية كذلك.

فمن جهة أولى ينبغي الإهتمام بتعيين حقيقة المعاني أو زيفها إنطلاقاً من البنيات الصورية المقولاتية لهذه المعاني، ومن جهة ثانية لا بد من دراسة علاقات هذه المعاني، بالموضوعات المتضايفة معها، وجود أو عدم وجود الموضوعات وحالات الأشياء، ولكن على أساس صورها المقولاتية الخالصة أيضاً[3]. وينظر هسرل إلى القوانين المرتبطة بالمعاني والموضوعات — أي مقولات

---

[1] Op. Cit., pp: 237f.

[2] Ibid., P. 238.

[3] Loc cit.

المعنى ومقولات الموضوع – بإعتبارها نظريات. فمن جهة المعنى تقوم نظرية الإستدلال Theory of inference ومن جهة المتضايفات أو الموضوعات تقوم نظرية الكثرات الخالصة pure theory of multiplicities وأصلها قائم في مفاهيم الكثرة النظرية الخالصة، ونظرية الإعداد الخالصة وتستند إلى مفهوم العدد[1]. ومعنى ذلك ان الأعداد موضوعات مقولانية ولها منطقة تخصها وحدها في مجال التفكير الحملي[2]. ويرى هسرل أن كل القوانين الأولى التي تقوم جذورها مباشرة في المفاهيم المقولانية. ونتيجة للتجانس بين هذه القوانين يمكن إستخدامها في تأسيس نظرية عامة أو شاملة أو كلية Comprehensive theory تنطوي من بين ما تنطوي عليه على النظريات التي ذكرناها سابقاً بوصفها عناصر داخلة في بنيان هذه النظرية[3]. وهذا يعني أن القوانين والنظريات المقولانية المصدر التي تستمد منه كل نظرية مشروعية الأسس التي تستند إليها، وهي القوانين التي ينبغي للنظريات الخضوع لها. وبذا تصبح صورة النظرية هي المعيار الوحيد لصحتها[4]. غير أن هذا لا يعني أن هسرل لا يولي اهتماما للعلم التجريبي. فلقد حاول توسيع مجال منطقه بحيث يجعله شاملاً لميدان هذا العلم عندما اعتبر "نظرية الإحتمال نظرية خالصة للعلوم التجريبية[5]". وأما نجاح هسرل أو إخفاقه في هذه المحاولة فأمر مختلف عن مغزى المحاولة نفسها.

ولو حاولنا تتبع ما يقول هسرل بصدد النقطتين السافلتين أ، ب في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي "عام 1929 وهو كتاب متأخر نسبياً لما وجدنا شيئاً جديداً يمكن ان يقال أن هسرل يضيفه إلى ما قاله عنهم في "المباحث المنطقية". فكل ما يقوله فيه هو ان الفكرة الموجهة بالنسبة للمنطق الصوري للحكم formal apophantic logic هي نظرية العلم القبلية appiori theory of science.... وما يتصل بها من أبحاث تنصب حصراً على المضمون المثالي

---

[1] Loc. Cit.

[2] Mohanty I. N.: Edmund Husserl's Theory of meaning".. second ed., Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, p. 131.

[3] Ibid., P. 239.

[4] Farber, M.: Foundation of Phenomenology; P. 143.

[5] Op. Cit., pp. 246ff.

والموضوعي للعلم objective ideal content، هذا المضمون الذي يتألف من نسق من القضايا الحقيقية ويؤلف وحدة النظرية. ومعنى ذلك أن إهتمام هسرل كان منصباً على العلوم النومولوجية الإستنباطية التفسيرية، أو على النظرية المكتملة من وجهة نظر منهجية بالمعنى الدقيق لكلمة نظرية. ولذلك فقد تصور هسرل النظرية على أنها بنيان صوري قبلي لا يعين الخصوصية المادية للموضوعات المرتبطة بالنظرية نفسها[1]. وبعد ذلك كان من الطبيعي أن تكون مهمة هذا المنطق بيان المفاهيم المكونة للنظرية والتي لا تنفصل عنه أو عن ماهية النظرية نفسها مثل القضية، والحكم، المفهوم، بالإضافة إلى كل المفاهيم المتصلة بمعنى الأحكام سواء أكانت بسيطة أو مركبة وقد دعا هسرل هذه المجموعة من المفاهيم بمقولات المعنى signification – categories* وبالإضافة إلى مقولات المعنى هذه توصل هسرل إلى مقولات الموضوع الخالصة كالوحدة والكثرة والعدد الصحيح والعلاقة والصلة.. إلخ. وتمتاز هذه المفاهيم أو المقولات بأنها تسمح لنا بالتعامل مع المعرفة بصرف النظر عن الخصائص المادية للموضوعات المعروفة[2]. ومن ثم حاول هسرل تعيين مختلف القوانين الكامنة في هاتين المجموعتين من المقولات. فأصبح المنطق الصوري أو الخالص منطلقاً للحكم ونظرية صورية خالصة للموضوعات، أو انطولوجيا صورية[3].

ح- نظرية الصور الممكنة للنظريات أو النظرية الخالصة للكثرات:

Pure theory of manifolds

تمثل النظرية الخالصة للكثرات المهمة الثالثة للمنطق الخالص عند هسرل. إذا أن علم شروط إمكان النظرية يتضمن علماً ملحقاً به يعالج بصورة قبلية الصور الأولية أو القبلية الممكنة للنظريات بالإضافة إلى القوانين المتصلة بها[4].

---

(1) Husserl, E.: Formal & Transcendental logic., P. 88.

* يلاحظ أننا ترجمنا كلمة Signification بالمعنى وكنا قبل ذلك نستخدم كلمة المعنى ترجمة ل meaning وننبه هنا إلى أن التعبيرين الإنجليزيين مترادفان غير أن finalay مترجم "المباحث المنطقية يستخدم meaning أما Cairns فيستخدم signification ولكنهما تشيران إلى معنى واحد عند هسرل.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., pp. 89f.

(4) Farber, M.: Foundation of phenomenology; P. 143.

وأما طموح هسرل إلى إنشاء هذا العلم فيفسر بظهور نمط جديد من التحليل الرياضي في القرن التاسع عشر، وإلى الحاجة إلى إيضاح المعنى المنطقي لهذا التحليل الأمر الذي يعتبره هسرل أرفع مهمة يمكن للمنطق الصوري أو نظرية العلم الصورية الإضطلاع به. وعند حديثه في "المنطق الصوري والمنطق الصوري الترنسندنتالي "عن هذه النظرية أو هذا العلم يحيل القارئ إلى المقطعين 69، 70 في الجزء الاول من "المباحث المنطقية" إذا ما أراد الإطلاع على نظرية هسرل هذه[1]. ويضيف إلى ذلك أنه لا يستطيع أن يدخل أي تعديل على تصوره لنظرية الكثرات الخالصة الذي قدمه لنا في المباحث المنطقية[2]"، مما يؤكد أنه لم يدخل أي تعديل ذي أهمية في كتاباته اللاحقة على هذه النظرية.

وأما هذا العلم، كما هو في البرولوجوميا، فيكون إجراء منظماً نتمكن بواسطته من بناء الصور الممكنة للنظريات عن طريق ملاحظة الصلات الصحيحة legal connections والمتبادلة في هذه النظريات، ومن الإنتقال من نظرية إلى أخرى واكتشاف قضايا عامة إن لم تكن ذات صلة بصور النظرية عموماً فإنها ستكون ذات صلة على الأقل بصور نظرية ما تنتمي إلى فئة محددة تحكم الصلات الصحيحة بين هذه الصور بالإضافة إلى التغيرات المتبادلة فيها. وينبه هسرل هنا إلى ضرورة أن يكون إستنباط القضايا العامة هذه مستنداً إلى النظريات والقوانين التي تقوم أصولها في فئتي المقولات اللتين تحدثنا عنهما سابقاً، وهما مقولات المعنى ومقولات الموضوع[3].

ذلك هو الهدف النهائي للعلم النظري بالنظرية، وهو هدف مختلف بدون شك عن النظرية العملية إلى المعرفة. فوضع نظرية في مجالها الصوري مسألة على جانب كبير من الأهمية المنهجية، كما أن لحل المشكلات الواقعة في مجال النظام النظري – أو واحدة من مشكلاته على الأقل – كفيل بتقديم نفع منهجي كنتيجة مباشرة لإنطلاق البحث من النموذج المقولاتي أو صورة

---

(1) Husserl, E.: Formal & Transcendental Logic, P. 90.

(2) Ibid., P. 91.

(3) Husserl, e.: Logical Investigations; P. 240.

النظرية. بل وربما تمكننا بفضل ذلك من بلوغ صورة عامة للنظرية أو فئة من الصور بالإضافة إلى قوانينها[1].

غير أن هسرل يشعر مع قارئه بأن كل ما قاله لنا حتى الآن عن "نظرية الإكثراث لا يزيد على كونه كلاماً غامضاً يستعصي فهمه. ولذلك يسارع إلى القول: ربما بدت إشاراتنا السابقة غامضة إلى حد ما، ولكننا نؤكد أن ما نقوله ليس مجرد خيالات غامضة وإنما هو تصورات محددة المضامين، ولكنها لن تتضح أبداً إلا في ضوء الرياضة الصورية بأعم معانيها، ونظرية الكثرات هذه هي أعظم أجزاء الرياضة الصورية تقدماً[2]. ولعل هذا النص يكفي لتفسير صعوبة فهم الطبيعة الحقيقية لنظرية الكثرات الهسرلية، أو ما يطلق عليه أيضاً إسم "نظرية الصور الممكنة للنظريات بالإضافة إلى الكثير من الأفكار في المنطق الخالص. والواقع أن الإخفاق في إيضاح نظرية هسرل هذه يكاد يكون الطابع المميز لكل الأقسام التي وقفها كثير من المؤلفين في كتبهم على نظرية الكثرات الهسرلية. وعلى سبيل المثال فإن ما كتبه من المؤلفين في كتبهم على نظرية الكثرات الهسرلية. وعلى سبيل المثال فإن ما كتبه مارفن فاربر في كتابه "اساس الفينومينولوجيا" عن نظرية الكثرات هذه لم يكن قادراً على إيضاحها على الرغم من أنه يحاول تتبع المنطق الخالص عند هسرل خطوة فخطوة. كما ان كل من ولش[3]، اشبجلبرج[4] الذين لم يخصص كل منهما في كتابه عن الفينومينولوجيا إلا سطوراً قليلة جداً للمنطق الخالص ونظرية الكثرات لم يستطيعا إزالة الغموض في هذه النظرية أبدا مما يشير إلى إيهام مشروع هسرل نفسه. أضف على ذلك حكم برنتانو المخيب على كتاب هسرل "المباحث المنطقية"، وهو ما تبين بعد نشر الرسالتين اللتين أرسلهما برنتانو إلى هسرل عام 1905 واللتين عبر فيهما عن معارضته لمشروع المنطق الخالص ووصفه لهذا المشروع بأنه غامض وإتهام هسرل بأنه لم يستطع إيضاحه.

---

[1] Loc. Cit.

[2] Farber, M.: Foundation of Phenomenology, pp. 143-144.

[3] Welch E. Parl: the Philosophy of Edmund Husserl, P53.

[4] Spiegelber, n.; The Phenomenological movement, P. 95f

وبالإضافة إلى ذلك أعلن برنتانو أنه ليس مقتنعاً بإمكان الجمع الكلي للحقائق بطريقة حديثة إبتداء من المفاهيم ثم إحالتها إلى علم نظري للمنطق كما أنه لم يكن مقتنعاً بفكرة إنشاء علم نظري يستطيع الإستغناء عن كل مسلمة تجريبية[1]. كل ذلك يبين الصعوبات التي تواجه الباحث في إيضاح أفكار هسرل التي يجمعها تحت عنوان واحد هو "المنطق الخالص". ولئن كانت الدقة تفرض علينا التوقف عن الحكم على قيمة هذه المحاولة نظراً لغموضها وصعوبة فهمها فإن الدقة والأمان تلزمنا بعرض بنية افكار هسرل المتصلة بالمنطق الخالص وخصوصاً "نظرية الصور الممكنة للنظريات او النظرية الخالصة للكثرات".

ويؤلف الترابط الموضوعي objective correlate لمفهوم النظرية الممكنة والمحددة من حيث صورتها فقط مفهوم الحقل الممكن للمعرفة الذي تسوده نظرية لها هذه الصورة. وأما الرياضيون فيسمون هذا الحقل بالكثرة عادة. ويمتاز هذا الحقل بأنه الحقل الوحيد المحدد تماماً بإندراجه تحت نظرية متمتعة بهذه الصورة، وتسمح موضوعاتها بقيام صلات معينة تندرج تحت قوانين أساسية وأقول ثانية، أن هذه النظرية ليست محددة إلا من جهة صورتها، وهي المظهر الوحيد المحدد فيها. وأما موضوعاتها فتظل غير محددة – من حيث مادتها – إلى أن يرغب الرياضيون في الحديث عنها بوصفها فكرية thought – objects وهذا يعني ثانية أنها ليست محددة إلا من جهة صورتها وذلك من خلال صور القوانين الأولية offorms of the elementary laws التي يفترض أنها تنطبق عليها. وأما بالنسبة لهذه القوانين التي قامت بتحديد حقل ما وصورته فإنها تقوم كذلك بتحديد النظرية التي ينبغي بناها، وأن شئنا قلنا "صورة النظرية[2]".

إن التصور الاكثر شيوعاً لنظرية الكثرات هي أنها علم ينشئ "النماذج الضرورية للنظريات الممكنة او النماذج الضرورية لحقول النظرية، كما يستقصي علاقات هذه النظريات بعضها ببعض. وعندئذ تصبح النظريات القائمة مجرد تخصيصات أو تعينات لصور النظرية المقابلة كما لو كانت كل حقول المعرفة ـ من الناحية النظرية ـ عبارة عن كثرات فردية.

---

[1] Farber, M.: The foundation of Phenomenology, P. 13.

[2] Husserl, c. Logical Investigations, Vol. I., P. 241.

"All actual theories are then specializations or singularizations of corresponding forms of theory, just as all theoretically worked over fields of knowledge are individual manifolds."

وإذا كانت النظرية الصورية موضوع البحث متحققة في نظرية الكثرات يصبح من الضروري وقف كل العمل الإستدلالي على بناء كل النظريات القائمة والتي لها نفس الصورة، لأنها عندئذٍ تكون قد تحققت. وهذه وجهة نظر على جانب كبير من الأهمية لاستحالة فهم المنهج الرياضي بدونها[1].

ونشير هنا إلى ان هسرل عندما يتحدث عن نظرية الكثرات المنبثقة عن تعميمات النظرية الهندسية فإنه يرجع في ذلك إلى نظريات ذات كثرات n – dimensional manifolds غير محدودة الأبعاد، سواء أكانت إقليدية أو غير إقليدية، وإلى نظرية جراسمان Grassman وروان هاملتون R. Hamilton نظرية لأي Lie في المجموعات المتحولة – transformation groups وإلى ابحاث جورج كانتور G. Cantor في الإعداد والكثرات[2].

وأخيراً فإن هسرل يرى أن الرياضة الصورية تنطوي على نظرية الصور الممكنة للكثرات. وهذا يعني أن الرياضة الصورية هي القمة التي يتناهى إليها منطق هسرل، أو أنها المستوى الأعلى الذي بلغه التحليل المنطقي لديه ـ ولكنه يبين لنا أن هذه الرياضة الصورية أو النظرية الخالصة للكثرات لن تفيدنا في شيء ما لم نول إهتماماً حقيقياً لمقولاتِ المعنى ومقولات الموضوع وأما الرياضة الشاملة نفسها فلا إنفصال لها أبداً ـ في نظر هسرل ـ عن الرياضة الصورية، وذلك لأن الرياضة الشاملة مرادفة عنده للتحليل المنطقي أو لنظرية الكثرات. ولذلك فلا بد لنظرية الكثرات أن تكون متضمنة للصور الأساسية للقضايا بالإضافة إلى المقولات المنطقية المنطوية عليها هذه الصور. ومعنى ذلك كله ضرورة بناء هذه النظرية على نظرية صور الأحكام، اي على مقولات المعنى[3].

---

[1] Ibid., pp. 241 F.

[2] Ibid., P. 242.

[3] Husserl, E.: Formal & Transcendental Logic, pp. 98ff.

وإذا كانت هذه الآراء تشير إلى أن دقة العلم آتية من صوريته فإن هذه الدقة الصورية لن تصل إلى شيء ذي قيمة ما لم تكن مستندة إلى المعنى. وبذا يكون المعنى - بالإضافة إلى أنه مضمون الفهم[1] - ذا دلالة مزدوجة، فهو غاية العلم والركيزة التي يستند إليها في وقت واحد. وإذا كان المعنى هو جوهر فعل القصد[2]، وكان القصد هو فعل الأنا أو الوعي، كان الوعي هو النقطة الأرشميدية اليقينية التي يحاول هسرل بناء موضوعية العلم إبتداءً منها، وهو الغرض الأساسي الذي يوجه بحثنا.

وأخيراً قبل أن نختم هذا العرض السريع لفكرة المنطق الخالص كما يتصوره هسرل، نجد أنفسنا مضطرين لإثارة مسألتين هامتين على اتصال وثيق بهذه النظرية الصورية في العلم. فنجدد في الأولى دور كل من الرياضي والفيلسوف في بناء هذه النظرية ونتساءل في الثانية عما إذا كان في مقدور هذه النظرية الصورية التي تعنى قبل كل شيء بالشروط المثالية أو العقلية لإمكان العلم، وفيما إذا كانت مشتملة على الشروط التي تكفل للعلم التجريبي أن يكون علماً طالما أن هسرل يؤكد لنا دائماً، أن العلوم التجريبية هي علوم أيضاً.

تقسيم العمل

إنجازات الرياضيين وإنجازات الفلاسفة توسيع فكرة المنطق الخالص: النظرية الخالصة للإحتمال بوصفها نظرية خالصة للمعرفة التجريبية.

1 - إنجازات الرياضيين وإنجازات الفلاسفة:

يرى هسرل أن بناء النظريات والحلول المنهجية الدقيقة لكل المشكلات الصورية سيظل المجال الطبيعي للرياضي. يبرهن على ذلك أن نظرية القياس التي ظن الفلاسفة أنها قد اكتملت منذ أمد بعيد قد حققت من التقدم ما يشبه الخيال عندما أخذ الرياضيون على عاتقهم تطويرها. ولذلك فما من أحد يحق له

---

[1] Bochenski I. M.: Contemporary European Philosophy, P. 134.

[2] Brehier, E.: Histoire de la Philosophy Allemande, P.186.

حتى مجرد التفكير يمنع الرياضيين من القول أن المناهج الرياضية تمثل أداة ممتازة في دراسة كل المشكلات الصورية المنهجية. ولذلك فإن الفيلسوف وليس الرياضي هو الذي جاوز دائرة إختصاصه عندما هاجم النظريات المنطقية المروضة فرفض بذلك إعادة ربيبه المؤقت إلى أهله الشرعيين[1]. ولكن إذا كان هذا هو المجال الطبيعي للرياضي فما الذي ينبغي للفيلسوف أن يصنعه؟

يجيب هسرل على ذلك بان الرياضي ليس منظاراً خالصاً ولكنه صانع حاذق يبني العلاقات الصورية المتبادلة في نظريته كما لو كانت عملاً تقنياً فنياً، شأنه في ذلك شأن الميكانيكي التطبيقي الذي يبني آلات دون أن يستشعر الحاجة إلى إستبصار مطلق في ماهية الطبيعة وقوانينها. وبالمثل فإن الرياضي يبني نظريات تتصل بالأعداد والأقيسة دون أن يكون له إستبصار مطلق في ماهية النظرية وفي ماهية المفاهيم والقوانين المكونة لها. وأما هذا الإستبصار فلا سبيل لنا إليه بالتأمل المعرفي الذي لا يستطيع أحد القيام به سوى الفيلسوف[2].

وإذن فللبحث الفلسفي غايات أخرى يحققها بالإنصراف عن التدخل في أعمال العلماء المتخصصين، ولكنه مع ذلك يحاول تحقيق إستبصار في ماهية إنجازاتهم ومعانيها. فالفيلسوف لا يقتنع بما يقال من أننا نجد طريقاً في العالم، وأن لدينا ما يمكننا من التنبؤ بالمجرى المستقبلي للأحداث. إنما يريده هو إيضاح ماهية الشيء والحادثة والسبب والنتيجة، وماهية الزمان والمكان، بل وماهية المعرفة نفسها التي تجعل معرفتنا بتلك الماهية ممكنة. وإذا كان العلم يبني نظريات لحل مشكلات الحقل الذي يعنى به فإن الفيلسوف يتساءل عن ماهية النظرية نفسها وعما يجعلها ممكنة من حيث هي كذلك، بقصد إكمال ما حققه الرياضي والعلم الطبيعي وغيرهما[3]. ومعنى ذلك أن تصور هسرل للفلسفة ودور الفيلسوف تصور كلاسيكي يعتبر إستمرار لآراء الفلاسفة والعظام إبتداءً من أفلاطون وأرسطو وديكارت الذين تمثل الفلسفة لديهم الينبوع الوحيد والنهائي

---

[1] Husserl, E. Logical Investigations, Vol. I, P.244.

[2] Ibid., P. 245.

[3] Loc. Cit.

للمعقولية. ولقد بيّنا ذلك كله في تضاعيف الفصل الأول. وما يؤكد ذلك رد هسرل لأزمة الفلسفة والعلم بعامة إلى استقلال العلوم عن الفلسفة الذي بدأ في القرن السادس عشر وقد بيّنا ذلك ايضاً. وإذن يمثل جهد هسرل الفلسفي محاولة لرد الفلسفة إلى طريقها الصحيح وإلى القيام بوظيفتها الأبدية ألا وهي تعقيل التجربة ما دامت لا تكفي ذاتها بذاتها.

ب- توسيع فكرة المنطق الخالص – النظرية الخالصة للإحتمال بوصفها نظرية خالصة للمعرفة التجريبية:

من المعروف أن هسرل يقول بوجود نوعين من العلوم، علم وقائعي يقوم على الخبرة الحسية وعلم ما هو يهدف إلى حدس الماهيات أو رؤيتها. ولكن العلوم والوقائعية تستند إلى العلوم الماهوية. وذلك راجع إلى أنها تستخدم الرياضة والمنطق وهما علمان ماهويان. غير أن هناك سببا آخر لذلك وهو أن كل واقعة تنطوي على ماهية تقوم بها[1]. وإذا كانت العلوم الرياضية والمنطق والفلسفة الفينومينولوجية علوماً ماهوية فما ذلك إلا لأنها جميعاً تتخذ من الماهيات موضوعاً لها فتصبح بذلك علوماً وصفية تنحصر مهمتها في وصف الماهية. وأما العلوم التجريبية فتدعى بالعلوم الوقائعية لأنها تتخذ من الوقائع الجاهزة موضوعاً لها[2]. ومعنى ذلك أن شمول نظرية العلوم الهسرلية تتوقف على قدرتها على إستيعاب العلوم الوقائعية في إطار هذه الصورية الشاملة أو هذه الرياضة الكلية. وقد كان هذا هو هدف هسرل عندما حاول توسيع نطاق **المنطق الخالص**، فاعتبر ": النظرية الخالصة للإحتمال نظرية **خالصة** للمعرفة التجريبية. "فهو يقول" أن مفهوم المنطق الخالص الذي طورناه على هذا النحو لا يغطي من الناحية النظرية إلا دائرة ضيقة من المشكلات، وخصوصاً ما يرتبط منها بفكرة النظرية أو الشروط المثالية او العقلية لإمكان العلم بوجه عام. ولكن لا بد أن نلاحظ ان هذا التصور للمنطق لا يتضمن كحالة خاصة الشروط المثالية او العقلية لإمكان العلم التجريبي مع أنه علم أيضاً، ونظرياته خاضعة لقوانين المنطق. أن القوانين المثالية أو العقلية لا تعين وحدة العلوم التجريبية،

---

[1] Bochenski I. M.: Contemporart European Philosophy, P. 137.

[2] Loc. Cit.

لقوانين المنطق. أن القوانين المثالية او العقلية لا تعين وحدة العلوم التجريبية، وخصوصاً قوانين الوحدة الإستدلالية، وذلك راجع إلى إستحالة رد العلم التجريبي إلى نظرياته فحسب فالبصريات النظرية Theoretical optics – أي النظرية الرياضية للبصريات – لا تستوعب علم البصريات. وبالمثل فإن الميكانيكا الرياضية mathematical mechanics لا تستوعب علم الميكانيكا بكليته... إلخ[1]".

وهو يضيف إلى ذلك أن كل نظرية في العلوم الطبيعية هي مجرد نظرية إفتراضية صحيح ان التفسيرات التي تقدمها تستند إلى جملة قوانين، ولكنها ليست بالقوانين المؤكدة بالنسبة لإستبصارنا، إذ ليس لها إلا قيمة احتمالية فقط مما يجعل النظريات أنفسها نظريات مؤقتة وإحتمالية كذلك. وإذا كانت النظرية ذاتها قابلة للتغير كانت الوقائع – او لنقل قدرتنا على تفسيرها – متغيرة، وذلك نتيجة حتمية لتقدم عملية المعرفة. إن تقدم المعرفة كفيل بتغيير ما قد نعتبره في لحظة ما المضمون الفعلي للوقائع التي قد تكون إنطلقنا في تفسيرنا من نظرية لم يعد وجودها مسموعاً في منظومة المعرفة التجريبية[2].

وعلى الرغم من كل ذلك فإن هسرل يرى أن كل الإجراءات العلمية في العلوم الموضوعية محكومة بمعايير مثالية أو عقلية وليس بجوازات سيكولوجية.

All the scientific procedures of the objective sciences of fact are governed, not by psychological contingency, but by an ideal norm.

ويقرر أنه لا يوجد في وقت ما إلا موقف واحد صحيح فقط في تقويم القوانين وفي تثبيت الوقائع الحقيقية. فإذا أبطل تقدم المعرفة نظرية محتملة أو قانوناً فإنه لا يصح أن يستنتج من ذلك أن التأسيس العلمي لهذه النظرية كان خاطئاً. فلقد كانت هذه النظرية هي النظرية الوحيدة الصحيحة في مجال معرفتنا

---

(1) Husserl, E.; Logical Investigations, Vol. I, P.246. Husserl, E.; Logical Investigations, Vol. I, P.246

(2) Ibid., pp. 246f.

التجريبية السابقة. وكل ما في الأمر ان النظرية الجديدة التي توصلنا إليها أصبحت هي النظرية الصحيحة التي لا بد من تبريرها بالإستناد إلى الإعتبارات التجريبية الجديدة. غير أن كل هذا لا ينفي قدرتنا على أن تبين صحة نظرية ما، كما قد حكمنا عليها سابقاً بانها نظرية خاطئة. وما يستنتجه هسرل من ذلك هو أن هناك قوانين وعناصر مثالية أو عقلية حتى في ميدان التفكير التجريبي، أي في مجال الإحتمال. وبذلك يصبح إمكان العلم التجريبي عموماً — أو المعرفة الإحتمالية بالوقائع - ذا أسس قبلية[1].

واخيراً يرى هسرل أن مجال القوانين الخالصة هذا يعتبر أحد الأسس الهامة للتكنولوجيا المنطقية، كما ينتمي إلى مجال المنطق الخالص بالمعنى الواضح للكلمة[2]. إلا أن هسرل لا يقول لنا شيئاً عن طبيعة هذا المجال الذي يخص قوانين العلم التجريبي. وهو يستنبط وجود هذا المجال من مقدمتين ذكرناهما سابقاً وهما: "كل الإجراءات العلمية في العلوم الموضوعية محكومة بمعايير مثالية أو عقلية وليس بجوازات سيكولوجية". أما الثانية فهي: "هناك عناصر وقوانين مثالية أو عقلية في حقل التفكير التجريبي". وجلي أنه لا يمكن اعتبارهما مقدمات مبرهنة، ولايمكن إعتبار النتيجة التي يستخلصها هسرل منهما لازمة عن هذه المقدمات. ويبدو لي أن هسرل كان مضطراً لإلحاق البحث في الطبيعة الخالصة للعلم التجريبي بمنطقه الخالص إستجابة منه لجعل نظريته نظرية شاملة وكلية أكثر من كونه كان يعتقد بأنه حقق مشروعه هذا على النحو الذي أراده له. وبرهاننا على ذلك كله هو أن هسرل يكتفي بإعتبار القوانين التجريبية قوانين إحتمالية، ثم يرد جميع هذه القوانين إلى نظرية الإحتمال بإعتبارها النظرية الخالصة للعلوم التجريبية. ولكنه لا يحدد لنا طبيعة هذه النظرية والطريقة التي تسوغ لنا ربط نظرية الإحتمال بنظريته الأعم في المنطق الخالص. فظلت التجربة بذلك مستعصية على التعقيل وكأنها بقية لا يستنفذها التحليل أبداً. غير أن هذا كله لا يقلل من شرعية المحاولة أبداً. ولئن رضي الفيلسوف بالتخلي عن هذه

---

[1] Ibid., P. 247.

[2] Farber, M.: Foundation of the Phenomenology, P. 146.

المحاولة – وهي في الواقع مرادفة لوظيفة الفلسفة نفسها – فإن النتيجة الطبيعية المترتبة على ذلك هي الكف عن التفلسف وهو أمر مرادف للتخصص في أحد فروع العلوم. ولا تخفي مجافاة ذلك لطبيعة التفلسف ووظيفته.

قيمة الآراء السابقة ومغزاها

بالمنطق الصوري أو الخالص عنوان يشير إلى نظام قبلي مستقل عن كل العلوم وخصوصاً عن علم النفس، وتعد الرياضة الصورية إمتداداً طبيعياً له. وهو مطابق في النهاية للعلم الكلي أو الرياضة الشاملة التي تطلع إليها ليبتنز منذ أمد بعيد[1]. ولئن لم يكن من الصعب علينا أن نتبين أن هسرل كان عارفاً منذ مطلع "المباحث المنطقية بالوحدة العضوية بين المنطق والرياضة فإن هذا لا يعني أبداً أنه كان جاهلاً بالفروق الجوهرية بينهما. وعلى الرغم من كل حماس أبداه للمنطق الرياضي فإنه لم يكف عن التحذير من توحيد المنطق بتكنيك الرياضة. فالمنطق ينتهي بنا - من حيث هو علم - إلى مشكلات تقع فيما وراء الإهتمام التكنيكي الضيق للرياضة. ولذلك كان المنطق الصوري أو الخالص هو العلم الوحيد القادر على إيضاح المعنى الحقيقي للرياضة الصورية. ولقد بلغ حرص هسرل على التمييز بين المنطق والرياضة حداً دفع به إلى أن يرى في غرق المنطق الرياضي في الرمزية أمراً يؤدي إلى ضياع الرياضة الصورية ذاتها. ولذلك وجدناه يميز بين التكنيك في النظريات الصورية - ويخص الرياضيين بدراسته - وبين المجال الحقيقي للبحث الفلسفي الذي اعتبره مرادفاً للإيضاح المعرفي للمفاهيم والمبادئ الأساسية في المنطق الخالص. هذا الإيضاح الذي لا سبيل لنا إليه إلا باستخدام التحليل الوصفي الفينومينولوجي للخبرات النفسية[2]. وبهذا المعنى يكون بحث هسرل في المنطق الخالص بحثاً في نظرية المعرفة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة وليس بمعناها التقليدي.

---

[1] Ibid., P. 153.

[2]. Op. Cit., pp. 153f

والواقع ان هسرل لم ينظر إلى الإبستمولوجيا على انها علم بالمعنى المألوف للكلمة. ويتضح ذلك من نظرية المعرفة الشديدة العمومية التي وصفها هسرل في البرولوجومنا وكأنها التكملة الضرورية للرياضة الصورية. ونظرية المعرفة الصورية هذه أي علم شروط إمكان النظرية ـ والتي تفسر نظرية النظريات ـ أي النظرية الخالصة للكثرات ـ نظرية سابقة على كل نظرية تجريبية وعلى كل معرفة تجريبية، وهي فوق ذلك سابقة على كل علم تفسيري وعلى العلم الطبيعي وعلى السيكولوجيا والميتافيزيقيا كذلك. وهي لا تهدف إلى تفسير فعل التعرف من حيث هو فعل سيكولوجي أو فعل سيكوفيزيقي، وإنما إلى إيضاح فكرة المعرفة عن طريق البحث في قوانينها وعناصرها المكونة. إن ما تعني به هذه النظرية هو فهم المعنى المثالي أو العقلي لصلات الخبرة بقصد تحقيق موضوعية المعرفة وجعل صورها الخالصة وقوانينها واضحة ومتميزة. ولا يتحقق هذا الوضوح إلا في نظرية المعرفة هذه وذلك لأنها تقصر إهتمامها على البنيات الماهوية للخبرات الخالصة ومعانيها. ومن الملاحظ هنا أن هذه النظرية لا تنطوي على أي توحيد يتصل بالوجود الواقعي، كما أنها لا تستخدم مقدمات مشتقة من العلم الطبيعي أو الميتافيزيقيا ولا من علم النفس، وهذا ما يدعوه هسرل بنظرية المعرفة الخالية من الإفتراضات المسبقة، ومن المؤكد أن تحليل هسرل هذا يحتفظ بقيمته حتى ولو لم تكن الأشياء وعالم الطبيعة موجودين إلا كإمكانات خالصة[1]. ولكن هسرل طور نظرية المعرفة هذه إلى ان أصبحت في النهاية علماً فلسفياً أو فلسفة أولى لتفسير كل شيء بالوعي الذي ترى أنه يدرك الماهيات[2]. ولذلك فمن الخطأ النظر إلى الفينومينولوجيا على انها نظرية معرفة فحسب، اللهم إلا في مستوى "المباحث المنطقية" فقط.

فالفينومينولوجيا علم فلسفي كلي على الأقل في مقصدها الأساسي. ومما لا شك فيه أن العلوم الوضعية هي النماذج التي كانت مائلة أمام هسرل عندما حاول تعيين ماهية العلم مستخدماً التحليل الفينومينولوجي، ولكن هسرل

---

(1) Ibid., pp. 31f.

(2) Bochenski I. M.: Contemporary European Philosophy, P. 131.

حاول تخطي هذا النموذج عندما قرر أن في وسع الفلسفة بلوغ معرفة مطلقة بعد أن جعل من فعل المعرفة فعلاً قادراً على إنشاء موضوعه. وهذا النوع من المعرفة سابق على كل ما يستطيع العلم الطبيعي تحقيقه، لأن هذه المعرفة المطلقة لا يستطيع أي علم بلوغها باستثناء الفلسفة التي يعتبرها هسرل الضامن الحقيقي لوجود أية سمة علمية في العلوم الطبيعية نفسها[1].

وإذن فالفلسفة علم، ولكنها علم بطريقة لا يشاركها فيها أي علم آخر. ولكن ذلك لا يعني ابدا أن العلوم الطبيعية ليست دقيقة في إجراءاتها ونتائجها. كل ما في الأمر أنها تتطلع إلى أهداف عملية بالدرجة الأولى بمعنى أن الصحة الموضوعية لا تعتبر الهدف الأساسي لها. إن ما تبغي الوصول إليه هو تأسيس القوانين التي تمكن العالم من التنبؤ بحركة الأشياء في ظرف ما، وليس البحث فيما تكونه ماهية الأشياء وهو المطلب الأول للفيلسوف لأنه لا يرضى الوصول إلى مجرد معرفة صحيحة عملية. إن مهمة الفيلسوف هي النفاذ إلى الصحة المتأصلة في ماهية الموضوع الذي يدرسه. ومن وجهة نظر الفيلسوف فإن هذه الماهية قادرة على تقديم تفسير مطلق الصحة لحركة الأشياء طالما أن الأشياء هي ما هي[2].

غير ان نظرية المنطق الخالص التي طمح هسرل في جعلها البؤرة التي تلتقي جميع العلوم فيها ومنها تتفرع، تواجه صعوبات حقيقية لا يمكن إغفالها أبدا. وإذا كنا قد تحدثنا سابقاً عن استحالة إتخاذ التاريخ نقطة إبتداء له من المنطق الخالص بحيث يجد فيه العناصر والمقولات والوحدة التفسيرية التي تجعل منه علماً ـ وذلك لأنه علم صوري عقلي بالدرجة الأولى في حين يستحيل وصف التاريخ بأنه كذلك طالما أنه ليس كالرياضة ولا الفيزياء ـ فإننا نعمم هنا هذا الرأي على علاقة كل العلوم الإنسانية بالمنطق الخالص الذي أراد هسرل أن يكون الينبوع النهائي الذي تستمد سائر العلوم معقوليتها منه. وإذا نحن تجاوزنا الخلافات القائمة حول طبيعة التاريخ أهو علم أم فن، وتذكرنا أن هسرل

---

(1) Husserl, E.: Phenomenology and the Crisis of Philosophy, translator's introduction, P.44

(2) Ibid., pp. 44f.

يصنفه في قائمة العلوم الوصفية أو العينية دون أن يقدم تبريراً كافياً لذلك تبين لنا مدى عجز المنطق الخالص عن تقديم منظومة تفسيرية يستخدمها المؤرخون في تفسير الحوادث التاريخية حتى يمكننا بعد ذلك الإقتناع بأن التاريخ علم عيني أو وصفي. وكما أنه من العبث القول أن سلوك الناس محكوم بالعلية الطبيعية فإنه من العبث كذلك الزعم بأن سلوكهم معقول معقولية المبادئ المنطقية الصورية كذلك. وما ذلك إلا لأن الظواهر الإجتماعية وبصورة اعم الظواهر الإنسانية ليست بالفيزياء ولا بالرياضة. وبإيجاز لا يمكننا أن نقنع بأن الظواهر الإنسانية الحية يمكن تفسيرها بمبادئ ميتة وخالصة من كل حياة. أضف إلى ذلك أن هسرل لم يقدم لنا أي إيضاح يسوغ له الزعم بإمكان رد كل العلوم، ومن بينها العلوم الإنسانية، إلى المنطق الخالص الذي لا يمكننا النظر إليه إلا على أنه صدى قوي لثقافة هسرل الرياضية.

إلا أن تصور المنطق الخالص على انه صدى لثقافة هسرل الرياضية أمر غير كافٍ في بيان الدوافع والأهداف التي تطلع إليها هسرل من خلال هذا المشروع على الرغم من صحة قولنا السابق. فلقد بين هسرل في "المنطق الصوري والمنطق الترنسنتدنتالي" إن العلاقة الأصيلة بين المنطق والعلم قد انعكست في العصر الحديث بعد إستقلال العلوم الخاصة عن الفلسفة، فصار المنطق الذي كانت مهمته دائماً أن يكون نظرية للمبادئ الخالصة للعلم علماً خاصاً بعد أن أغفل هذه المهمة، بل ويكاد يكون قد كف عن التطور[1]. وهكذا ضل المنطق الطريق واصبح عاجزاً عن فهم معناه الحقيقي. وبدلاً من أن يهتم بالبحث عن المعايير الخالصة والضرورية للعلم كيما يقوم بإرشاد العلوم وقيادتها وتمكينها من صياغة مناهجها صياغة صحيحة فإنه بدلاً من ذلك، ترك علوم الوقائع تقوده، وأبدى إعجاباً بالعلوم الطبيعية حتى اصبح يتصور أنموذجه وأهدافه ومشكلاته على طريقتها[2]. وإذن فالدافع الأساسي الذي حدا بهسرل إلى بناء منطقه الخالص هو العودة بالفلسفة إلى أداء وظيفتها الأصلية وهي ليست إلا وظيفة

---

[1] Husserl, E.: Formal & Transcendental Logic, P. 2.

[2] Ibid., P.3.

العقل نفسه - حتى نستطيع صياغة العلوم صياغة عقلية بحيث لا يبدو الواحد منها إلا إمتداداً للحكمة الكلية عند ديكارت. ومعنى ذلك فإن أزمة العلم ناجمة عن غياب النظرية الواحدة التي تفسر البنية العقلية التي يفترض أنها واحدة خلف تعدد المظاهر التجريبية وتنوعها. ولكن إذا كانت العلوم الخاصة - نتيجة لاستقلالها عن المنطق أو الفلسفة - قد قام كل منها - على طريقته - بتعيين موضوعه ومناهجه ومعاييره، الا يمكن القول أن المنطق الخالص لا يستثني من تفسير هسرل نفسه لاستقلال العلوم الخاصة عن الفلسفة وأنه من ثم محاولة للرياضة النصيب الأكبر فيها، ولا يجوز أن يتخذ أساساً إلا العلوم التي تشترك مع الرياضة في طبيعتها وماهيتها، أعني العلوم الصورية؟ وبذلك لا يعود المنطق الخالص نفسه إلا إحدى الثمرات لاستقلال أحد العلوم عن الفلسفة، ألا وهو الرياضة.

وأخيراً ومهما تكن الإنتقادات والإعتراضات التي يمكن أن توجه إلى محاولة هسرل في المنطق الخالص فإنه يظل من الضروري النظر إلى جهده الفلسفي على أنه نقد للمعرفة وللعلوم القائمة في عصره ومناهجها في المعرفة مع رغبة في البحث عن اساس متين لمعرفة جديدة وعلم فلسفي على وعي بمشكلاته وطرائق حلها وشرعية الدعاوي التي يطلقها، وبكلمة واحدة على وعي بمعنى الجهد الذي يبذله. ولذا يمكن القول أن السؤال الأساسي الذي حرص هسرل على الإجابة عليه هو: "ماذا تعني المعرفة، وما الذي يكفل لنا البداهة المطلقة والبينة القاطعة المحققة لكل متطلبات الذهن[1]؟" كما أن هسرل على وعي كامل بأن معرفة العصر الحديث قد تحققت على صورة علم تجريبي، إلا أن الفينومينولوجيا تطمع في الوصول إلى تلك الركيزة التي تحققت على اساسها مثل هذه المعرفة[2]. ومعنى ذلك كله ان التجربة غير معقولة في ذاتها ولا تفسر نفسها بنفسها ولذلك كنا في حاجة لردها إلى سواها حتى يصبح في وسعنا فهمها. وهسرل في منطقه الخالص الذي يحاول بناءه على المعنى - وهو جوهر

---

(1) إبراهيم (د. زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 342، 343.

(2) المرجع نفسه، ص 341.

فعل القصد ومن ثم الأنا ـ يتخذ من الوعي نقطة بدء تمد التجربة بمعقوليتها والمعرفة بثباتها. وبذلك لا يعود المنطق الخالص سوى واحد من جهود الأنا التي لا تنقطع لجعل العالمِ من حولنا ـ هذا العالم الذي ينعكس في معرفتنا ونشاطنا العلمي ـ عالماً معقولاً.



الفصل السادس
مشكلة المضمون أو الحقيقة
هل انتهى هسرل إلى الأفلاطونية

تمهيد

نريد ان نبحث في هذا النص أهم مشكلة أثارها هسرل في الجزء الأول من كتابه "المباحث المنطقية" ألا وهي مشكلة "الحقيقة". وما نقصد إليه من ذلك هو إستكمال تحليلاتنا الجزئية المنبثقة في تضاعيف الفصول السابقة، تمهيداً للكشف عن المغزى النهائي لتصور هسرل للمنطق وفقده للنفسانية. ومن المعروف أن نقد هسرل هذا يستند إلى التفرقة بين الواقعي والمثالي في المعرفة، أو بين فعل التعرف ومضمونه، وهو ما جعل بعض الباحثين يصرح بأن هسرل انتهى إلى موقف أفلاطوني نتيجة لهذه التفرقة التي وجد فيها هسرل الشرط الضروري الذي يضمن قيام المنطق - وبشكل خاص المنطق الخالص - بعيداً عن أوهام النفسانية وربيبتها. غير أن زعماً كهذا تنقصه الأدلة القاطعة، إذ لا يكفي لاستنتاج مثل هذه النتيجة الإستناد إلى مجرد عبارات نقدية لا يصح اعتبارها ممثلة لفكر هسرل تمثيلاً دقيقاً، لأن الفيلسوف فيما يبدو ويضطر أحياناً لتقوية حججه في نقد المذاهب الأخرى إلى إستخدام كل الأدوات النقدية الممكنة حتى ولو لم تكن منسقة مع آراءه الإيجابية التي يدور حولها الجدل.

ورويس Royce من الباحثين الذين وجدوا في فلسفة هسرل نزعة منطقية خالصة يرى أنها منبع الأصالة في فكر هسرل. وما يقصده رويس بالنزعة المنطقية هو وجود مجال خاص بالحقيقة بعيد عن سلسلة العلل والمعلولات إجتماعية كانت أم نفسية بحيث يمكن القول: أن الفيلسوف يلامس الحقيقة نفسها في مستوى الفكر الخالص[1]. ولكن في مقابل ذلك يرى آخرون أن نقد هسرل للنفسانية لا يعني أبداً أنه انتهى إلى نزعة منطقية خالصة، أو إلى القول

---

[1] Royce, J., Principles of Logic. 1913. P. 107.

عن كتاب النفسانية المنطقية عند جون ستيوارت مل لعبد الفتاح الريدي ص 206.

بوجود مجال خاص بالحقيقة، وكأن في وسع الفيلسوف الإتصال بالحقيقة على نحو مباشر. فلقد انصب جهد هسرل كله على تكوين موقف وسط بين النفسانية الخالصة والمنطقية الخالصة[1]. وما يؤكد ذلك هو أن هسرل لم ينكر في يوم من الأيام أن عقل الفيلسوف يتأثر بالعوامل التاريخية والإجتماعية وبالصيرورة عموماً. ولكنه مع ذلك يرفض أن تكون الكلمة الأخيرة للنسبية، لأن وعي هذه المعطيات يتيح للفيلسوف التحكم بمجرى الزمن ومن ثم تخطيها[2]. ولئن كان صدق القوانين المنطقية - في رأي هسرل - لا يرجع إلى ضمان إلهي وإنما إلى أنها تعبر عن اتساق الفكر مع موضوعه، وعجز الإنسان عن التفكير إلا وفقاً لمبادئ المنطق الإنساني كمبدأ عدم التناقض[3]، فإن قوانين المنطق هذه مع ذلك قوانين أبدية في الوقت نفسه، بمعنى أنها معايير مثالية للأحكام بصرف النظر عن الزمان والمكان. ولا يصح أن يستنبط من ارتباطها بالبشر قابلية هذه القوانين للتغير، فمن الطبيعي أن تكون معايير الحكم مرتبطة بكائنات قادرة على الحكم وليس بالحجارة. ولذلك فإنه لا ينتج عن التغير في تكويننا النوعي تغير في المبادئ المنطقية يجعل منها مبادئ إفتراضية وحسب[4]. وبذلك يكون المغزى النهائي كما ظن بعض الدارسين أنه نزعة منطقية خالصة، ليس إلا محاولة لصون كلية هذه المبادئ وضرورتها وهو ما يمكن اعتباره مرادفاً للحقيقة إن لم نقل الحقيقة ذاتها. وبالتالي لا يمكن وصف موقف هسرل بأنه موقف أفلاطوني أو منطقي صرف طالما أن للمبادئ إرتباطاً بمن يستخدمها ولكن ليس من شأن هذا الأرتباط أن يحيلها إلى قوانين ذاتية تتبدل بتبدل الأنواع والأفراد.

ولما كان من وجدوا في "المباحث المنطقية" مملكة من الحقائق المستقلة التي تعلو على الوقائع يردون ذلك إلى قول هسرل باستقلال الحقيقة المنطقية عن العمليات النفسية التجريبية - وهو ما أخذه عن بولزانو[5] - فإننا نختار أن نتخذ

---

[1] إبراهيم (د. زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 360.

[2] المكان نفسه.

[3] المرجع نفسه: ص 368.

[4] Farber, M., "Foundation of Phenomenology", P. 126.

[5] Dupré (Louis): "The Concept of Truth in Husserl's Logical Investigations" (Philosophy & Phenomenological Research. Vol. 24, March, 1964, No. 3), P. 348.

من عرض بعض أفكار بولزانو المنطقية مدخلاً لفصلنا هذا، وذلك لأمرين اثنين، الأول: بيان لبعض الأفكار التي تاثر بها هسرل في منطق بولزانو. والثاني: التمهيد للبرهنة على ان هسرل لم يقل بمثل هذا المجال المستقيل الذي تحيا فيه الحقائق وبمعزل عن ملابسات التجربة وصيرورتها.

المنطق أو نظرية العلم عند بولزانو

قلنا في الفصل السابق أن هسرل اطلع في عام 1894 على نظرية بولزانو المنطقية وتأثر بها وخصوصاً برأيه القائل: "إن المنطق ليس مجرد أداة للتحقق من صحة النتائج وإنما هو نظرية للعلم"[1]. ولقد بلغ إعجاب هسرل ببولزانو حداً جعله يدعو إلى إقامة المنطق على اعماله التي يقول هسرل في وصفها: "لقد تعلمنا منها كل ما هو ضروري في المنطق، اعني الدقة الرياضية"[2].

ويرى هسرل أن بولزانو قد تجاوز في دراسته "نظرية العناصر المنطقية logical theory of elements في كتابه "نظرية العلم Wissenchaftslehre كل التراث الإنساني الذي انصب على بناء المنطق بوصفه نظرية للعلم. ولكنه بالرغم من كل هذا لم ينشئ المنطق الخالص. بالمعنى الذي يفهمه هسرل لهذا التعبير في "المباحث المنطقية". ولكن ذلك لا يمنع من الإعتراف بأن بولزانو قد قدم في المجلدين الأولين من كتابه المذكور ما يمكننا أن ندعوه نظرية للعلم بمعنى يخص بولزانو فقط. غير أن الأصالة التي ابداها في ظل ذلك تلزمنا باعتباره واحداً من اعظم المناطقة في كل العصور. ولكن شهرة هيجل الطاغية محت كل أثر له تماماً[3]. إلا أن هسرل يستطرد قائلاً: " لا يصح لأحد أن يستنتج من مقارنة كتابي - يقصد المباحث المنطقية - بكتاب بولزانو - يقصد نظرية العلم - إن كتابي ليس إلا مجرد تعليقات نقدية على عمل بولزانو ونماذجه الفكرية، ولكنني أسلم في الوقت نفسه بدور بولزانو الحاسم في تنبيهي إلى مباحثي

---

[1] Welch E. Parl: "The Philosophy Of Edmund Husserl". P. 50.

[2] Loc. Cit.

[3] Husserl, E.: "Logical Investigations", Vol. I, pp. 222f.

هذه"[1]. ومما لا شك فيه أن ثناء هسرل على بولزانو ونقده خصوصاً لنظرية المعرفة لديه وبيانه لكثير من العيوب التي لم يستطع التخلص منها، لها شواهد على دين هسرل لبولزانو[2].

وأما الآن فسنحاول عرض أهم الأفكار في منطق بولزانو لنصل من ذلك إلى شيء أساسي واحد وهو أن هسرل قد اخذ عن بولزانو تصوره لاستقلال مضمون المعرفة عن فعل التعرف، هذا الإستقلال الذي استنتج منه بعض الباحثين أن هسرل قد انتهى إلى موقف افلاطوني، الأمر الذي سنسعى إلى نقده والبرهنة على أنه قد نجح في أن يكون لنفسه موقفاً وسطاً بين النفسانية والنزعة المنطقية الصرفة، وهو ما يصرح به في "المباحث المنطقية[3]". على أننا سنشير خلال هذا العرض الموجز إلى بعض الأفكار التي يلتقي فيها الفيلسوفان أو تلك التي كان لها أثر بالغ في تصور هسرل للمنطق أو نظرية العلم.

ينقسم المنطق أو نظرية العلم عند بولزانو إلى خمسة اقسام أساسية وهي:

1. النظرية التي تشتمل على البرهان بأن هناك حقائق في ذاتها – truths – in – themselves وأن المعرفة في ذاتها ممكنة بالنسبة للنوع الإنساني
2. نظرية عناصر العلم the theory of the elements of science، أو نظرية الأفكار في ذاتها، والقضايا في ذاتها، والقضايا الحقيقية في ذاتها، والإستدلالات في ذاتها، true propositions، propositions، or the theory of ideas and reasoning – in – themselves.
3. أما القسم الثالث فيخصصه بولزانو لبعض المشكلات الإبستمولوجية.
4. فن الإكتشاف، وتنحصر مهمته في صياغة القواعد التي يمكن استخدامها في شتى الميادين للكشف عن حقائق جديدة.
5. علم المعرفة الخاص، ويعني بصياغة القواعد العامة التي يتعين على المرء

---

(1) Ibid., P. 224.

(2) Farber, M.: Foundation of phenomenology. ", P.138.

(3) Op. Cit

اتباعها في تحديد حقول العلم المختلفة، وفي وضع العلوم "في كتب نصوص جيدة الإعداد[1]". إلا أننا لن نعالج أقسام نظرية بولزانو هذه مفردة. لأن ما يهمنا فيها أفكار محددة نكتفي بالتعرض لها طالما أنها السبيل الذي يؤدي بنا إلى قصدنا المنشود.

أما أهمية كتاب بولزانو "نظرية العلم" الذي ظهر عام 1837 فترجع إلى أنه كان الأساس للعديد من النظريات الفلسفية عند برنتانو وما ينتج وهسرل وغيرهم[2].

هناك ثلاثة أفكار أساسية في منطق بولزانو أعجب بها هسرل ايما إعجاب حتى غدت أركاناً أساسية في مذهبه، الأمر الذي يسمح لنا باعتبار بولزانو مبشراً بهسرل. وهذه الأفكار هي: (1) من الممكن تعريف المنطق بأنه نظرية للعلم. (2) المنطق علم مستقل عن كل العلوم من جهة وعن فروع الفلسفة كلها من جهة أخرى. (3) وما يلزم عن الفكرة السابقة هو أن المنطق مستقل عن علم النفس[3].

أما المكان الذي يشغله المنطق بين بقية العلوم فمن المكن تعيينه عن طريق النظر في علمين آخرين وهما الرياضة وعلم النفس. وعلى الرغم من كل ما يمكن للرياضة أن توصف به من دقة ووضوح في إجراءاتها ومناهجها، فإنٍ بعض العيوب تظل ملازمة لها. فهي قبل كل شيء لا تكفي ذاتها بذاتها، فضلاً عن استحالة الثقة بأسسها ثقة تامة. ومما لا شك فيه أن آراء بولزانو هذه تعتبر صدى لتأمل عميق في الكتابات اللا إقليدية التي ظهرت في تلك المرحلة. ومهما يكن الأمر فإن بولزانو يقر بأن الرياضة تقدم للمنطق الكثير من المواد شأنها في ذلك شأن سواها من العلوم. ولعل هذا كافٍ لفهم علاقة الرياضة بالمنطق عند بولزانو[4].

---

[1] Smart (Harold R.): "Bolzano's Logic" (The Philosophical Review – Vol. LIII, No. 6, Nov. 1944 – No. 318) pp. 518, 532

[2] Ibid., P. 513.

[3] Ibid., P. 514.

[4] Ibid., pp. 514f.

أما علاقة علم النفس فمختلفة عن علاقة المنطق بالرياضة. فإذا كان المنطق يهتم بطريقة الإنسان بالتفكير، أو بالمجرى التكويني لأفكاره وأحكامه، وبالعمليات الإستدلالية كذلك، فإن من حق علم النفس دراسة الطرق التي يعتقد الناس وفقاً لها بالحقيقة. ومعنى ذلك ان علم النفس يهتم بالمظهر الذاتي للفكر، في حين يهتم المنطق بالدلالة الموضوعية للفكر وبمعناه. وعلى الرغم من ان لعلم النفس ـ بهذا المعنى على الأقل ـ صلة بالمنطق فإن بولزانو يصرح بأنه من غير الجائز خلط المجالين الواحد منهما بالآخر. والحق أن إلحاح بولزانو على ما يعتبره الطابع الأساسي المميز للمنطق، وهو استقلاله عن كل ماعداه من العلوم، يجعل منه رائداً في نقد النفسانية في الفلسفة والمنطق جنباً إلى جنب مع هسرل[1]. ولعل أهم ما يميز كتاب بولزانو "نظرية العلم" هو أنه ليس مجرد كتاب عادي في المنطق، إذ يركز بولزانو إهتمامه فيه ـ قبل كل شيء ـ على الحاجة إلى منطق جديد، ممهداً لذلك بنقد جذري لمنطق أرسطو وكانط[2].

وما يعنيه بولزانو بالمنطق أو بنظرية العلم هو "المجموع الكلي للقواعد التي ينبغي السير على هديها في تقسيم المجال الكلي للحقيقة إلى علوم جزئية". وبهذا المعنى الجديد اصبح المنطق مرادفاً للعلم أو علم العلوم، وتنحصر مهمته في وصف الإجراءات التي تكفل إيجاد العلوم، بالإضافة إلى الإجراءات والقواعد التي يمكننا بفضلها تنظيم ما لدينا من حقائق معروفة. وبذلك تصبح صياغة القواعد العامة التي لا بد أن نتبعها إذا ما أردنا تعيين مناطق مختلف العلوم، ووضع هذه العلوم في كتب نصوص جيدة الإعداد، هي الموضوع الحقيقي للمنطق. أما كلمة "العلم" فتشير عند بولزانو إلى "مجموعة من الحقائق المتجانسة، يمكننا وضعها في كتاب نصوص واحد لما بينها من ترابط"[3]. وفيما يتعلق بهذه المجموعة من القواعد فإنها ـ في نظر بولزانو ـ متضمنة أو مضمرة في التفكير الإنساني، ولا تنتظر منا إلا جعلها صريحة، وصياغتها بصورة منهجية دقيقة[4].

---

(1) Ibid., P. 515.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 532.

(4) Ibid., P. 516.

وهنا ليس من الصعب علينا أن نتبين ما بين آراء بولزانو السابقة وآراء هسرل من تشابه حول نفسه المجموعة من القضايا في السطور السابقة. بل إن هسرل نفسه - في كتابه "المباحث المنطقية" - كان سباقاً إلى الكشف عن ذلك كله. فهو يقول "لقد تعلمنا من بولزانو أن المنطق أو نظرية العلم هي العلم الذي يبين لنا كيف نقدم العلوم في كتب نصوص ملائمة"[1]، لأن من شأن ذلك أن يجنبنا خطراً من الممكن الوقوع فيه أثناء عملية تحديد الحقول أو تقسيم الحقيقة إلى مجموعة من العلوم الخاصة، ألا وهو خطر خلط الحقول ببعضها، وجمع عناصر متباينة الأصول في وحدة حقلية مزعومة. فتداخل حدود العلم أو حقوله لا بد ان يؤدي - في نظر هسرل - إلى تحطيم هذه الحدود[2]. وبعد هذا التحليل فقط - وهو مستمد بجملته من بولزانو - نجح هسرل في أن يبين لنا أن قيام المنطق على أسس نفسية جعله عرضة لكل الأوهام النفسانية وما يلزم عنها من نسبية ريبية نتيجة لخلط الحقول العلمية، فكانت نتيجة ذلك "توقف المعرفة المنطقية عن النقد"، كما يقول هسرل[3]. ومن الجلي أن أفكار هسرل هذه ليست إلا امتداداً وتعميماً لأفكار بولزانو السابقة. ونظراً لأهمية تصور هسرل لفكرة "الحقل العلمي" وفاعلية استخدامها في نقد النفسانية - وقد نبهنا إلى أن هسرل قد اخذها عن بولزانو - فإننا نؤكد من جديد أن بولزانو رائد في نقد النفسانية في المنطق والفلسفة، وأنه مبشر بهسرل بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

لقد رأى بعض المناطقة أنه من غير الضروري أن يشغلوا أنفسهم حقيقة مقدماتهم بل يكفيهم أن تكون صحيحة من الناحية الصورية. وأما بولزانو فيرى أن هؤلاء المناطقة محقون في ذلك وغير محقين في وقت واحد. فالمنطق - في نظره - يهتم بحقيقة نظرياته الخاصة اهتمام الرياضة والبيولوجيا بالنظريات الرياضية والبيولوجية. ولكنه بكل تأكيد لا يهتم بالحقائق الرياضية إهتمام الرياضة بها، لأن ما يهم المنطق بالدرجة الأولى هو إيضاح الرموز والعلاقات العامة القائمة بين تلك الحقائق، ولكن من حيث صلتها بالعدم بعامة، وليس بوصفها رياضية

[1] Husserl, E.: "Logical Investigations" Vol. I, P. 73.

[2] Ibid., pp. 56ff.

[3] Ibid., P. 56.

محضة على سبيل المثال. ولما كان عرض خصائص هذه العلاقات والرموز يكون جزءاً كبيراً من العلم، كان التميز بين الحقائق الصورية والحقائق المادية تمييزا مضللاً في رأي بولزانو. ولذلك فقد مضى إلى اعتبار القواعد المنطقية قواعد توجه الإستدلال وحسب، وليست مقدمات نستنتج منها النتائج[1]. وبناء على ذلك استنتج بولزانو أن وصف المنطق بأنه علم صوري، وصف صحيح فقط بالقدر نفسه الذي يمكننا وصف جميع العلوم الأخرى بأنها كذلك. ومرد ذلك إلى أن ما يدرسه المنطق هو أنواع القضايا والمفاهيم، وليس القضايا الفردية أو المفردة. ومن هنا لم يعد في وسعنا القول أن المنطق ينظر إلى موضوعه بطريقة تختلف عن تلك التي تنظر بها العلوم الأخرى إلى موضوعاتها، كالهندسة وعلم النبات مثلاً. فعلم النبات لا يهتم بدراسة كل ظاهرة على حدة، وإنما بالصفات النموذجية المتوافرة في كل فصيلة بمفردها. ولذلك فإن بولزانو يدعو إلى التمييز بين موضوع العلم ومضمونه. فالمكان هو موضوع الهندسة، وأما مضمونها فمؤلف من قضايا متعلقة بالمكان. ومن شأن ذلك كله البرهنة على ان المنطق علم صوري إلى الحد الذي يمكننا وصف بقية العلوم بأنها كذلك[2]. فإذا كان لا بد من التمييز في كل علم بين مضمونه وموضوعه، وكان للمنطق ـ شأن سائر العلوم الأخرى ـ مضمون وموضوع، لم يكن وصفه بأنه صوري ـ على طريقة المناطقة الصوريين ـ إلا تحيزاً لا مسوغ له.

وهنا ربما لا يكون المرء مخطئاً أن زعم أن قول هسرل: "إذا كان إطراد الصورة وإنتظامها هو الذي يجعل وجود العلم ممكناً، فإن إستقلال الصورة عن حقل المعرفة هو الذي يجعل وجود نظرية العلم ممكناً[3]" — قول مستمد من تصور بولزانو السابق لصورية المنطق وصورية بقية العلوم الذي سقناه آنفا. والمقصود بقول هسرل هذا هو أن ما يجعل نظرية العلم ممكنة راجع إلى أن المنطق لا يولي إهتماماً لكل برهان على حدة، وإنما بنماذج البرهان، أو بتقسيم البراهين إلى فئات وفقاً لصورها. بمعنى أنه يدرس البراهين بالطريقة نفسها التي

---

[1] Smart (Harold R.): "Bolzano's Logic. P. 517.

[2] Loc. Cit

[3] Husserl, E.: "Logical Investigations. "VolI., P. 67.

يتناول به علم النبات إحدى فصائل الزهور بالدراسة، أو تناول الهندسة لجميع المثلثات وكأنها مثلث واحد. وما يؤكد أن ما نقوله يمثل طريقة منطق هسرل في تناول البراهين قوله: "أن إمكان البرهنة على الحجج أمر غير كاف في حد ذاته. فإذا لم يكن للبرهان صورة ثابتة وقوانين محددة يخضع لها بإستمرار، وإذا لم يكن لبرهنة الحجج صورة محددة تنطبق على كل حجة ممكنة، وليس على ما بين أيدينا منها فقط، إذا لم يتحقق كل ذلك فإنه لن يكون للعلم وجود، ومن ثم يصبح الحديث عن المنهج وعن التقدم المنظم منهجيا من جزء من المعرفة إلى جزء آخر حديثا غير ذي معنى كما يصبح كل التقدم إتفاقيا بمعنى أن القضيتين P1، P2، والكافيتين لإثبات حقيقة تتصل بـ s، إنما تحضران معاً بفعل المصادقة البحتة، في حين أن ما يميز الموجود العاقل حقاً هو إندراج براهينه وحججه تحت قوانين وصور محددة، بل أن كل إختراع أو إكتشاف، إنما هو مستند أصلاً إلى أطراد الصورة أو إنتظامها في المعرفة الإنسانية"[1]. ونحن نرى أن ليس لهذا القول من معنى إلا أن المنطق ينظر إلى موضوعاته نظرة العلوم الأخرى إلى موضوعاتها. فهو ليس معنياً بالنظر في القضايا المفردة، وذلك أمر طبيعي طالما أن هسرل يعتبره نظرية للعلم. أن ما يهمه أساساً هو النظر في البراهين من حيث هي فئات أو أصناف لا تطابق كل فئة منها علماً ما، بل يمكن للفئة نفسها أن تستخدم في العديد من الحقول في وقت واحد. ومما يزيد في تأكيد صحة تفسيرنا لنص هسرل السابق قوله: "ومع أن البراهين الملائمة لا تتنوع بتنوع أنماط الموضوعات، فإنها بالرغم من ذلك تنقسم بوضوح إلى خطوط عريضة ربما كانت هي التي تميز الحقول العلمية بعضها من بعض"[2].

وأخيراً نكتفي بالإشارة إلى ما نعتبره أهم المفاهيم التي أخذها هسرل عن بولزانو إلا وهو فكرة" المضمون" الذي توصل إليه بولزانو بعد دراسة للقضية والحكم، وقد اصبح من المعروف لنا أن فكرة المضمون هذه أصبحت فعالة في يد هسرل عندما إستخدمها في نقد النفسانية ولكنها من جهة أخرى "كانت السبب في إدعاء برنتانو وناتورب بأن هسرل قد إنتهى إلى موقف أفلاطوني"[3]،

---

[1] Ibid., P. 66.

[2] Ibid., P. 65.

[3] Dupré (Louis): "The Concept of Truth in Husserl's Logical investigation P. 347.

وهو ما سنحاول أن نبرهن على نقيضه في القسم التالي من هذا الفصل.

يرى بولزانو أن فهم الحقائق في ذاتها فهماً صحيحاً لن يتأتى لنا إلا مع معرفة الطبيعة الحقيقية للقضايا. وفي سياق إيضاحه ذلك ميز بولزانو بين الحكم والقضية في ذاتها أو مادة الحكم، فخالف بذلك التعريف الذي توضع عليه المناطقة للقضية وهو "أن القضية هي التعبير اللفظي عن الحكم"[1]. وأما "الحقيقة الموضوعية" أو "الحقيقة في ذاتها" فهي القضية التي تؤكد أن شيئاً ما موجود كما هو موجود. ولذلك فإن القضية الحقيقية، من وجهة نظر الموضوعية، هي القضية التي تنسب للموضوع كل ما يتصل به فعلاً. فقولنا: "أن لهذه الشجرة أوراقاً عددها كذا وكذا"[2]. ويرى بولزانو أن القضية الحقيقية — او الحقيقة على وجه العموم — ليست كذلك لأن البشر أو الله يفكرون بها — أعني أنهم يطلقون أحكاماً — بل أن الله يفكر بها لأنها حقيقية[3]. وما دامت الحقيقة مستقلة عن احكامنا، فإن النتيجة الطبيعية لذلك ان تكون القضايا مضامين للأحكام، وهو ما يجعل المعرفة موضوعية وممكنة في نظر بولزانو. وأما عملية الحكم فليست إلا فاعلية طبيعية متغيرة[4]. ولو كانت الحقيقة تابعة لفعل الحكم لما كان لأحد أن يقول بوجود الحقيقة — وهذه هي النتيجة المنطقية المترتبة على تحليلات بولزانو السابقة.

ولما كنا قد فصلنا القول في إستخدام هسرل لفكرة المضمون في الفصل الثالث عندما عرضنا لنقد هسرل للنفسانية، ولما كنا سنعود إلى النظر فيها من جديد عند البرهنة على أن هسرل قد نجح في تكوين موقف وسط له بين النفسانية الخالصة والمنطقية الخالصة، فإننا لن نعرض أقوال هسرل المتصلة بفكرة المضمون والتي تقابل أفكار بولزانو عن الفكرة ذاتها تجنباً للتكرار.

وقبل أن نغادر هذا الجزء من الفصل إلى غيره نرى لزاماً علينا أن ننبه إلى أن

---

(1) Smart (Harlod R.): "Bolzano's Logic". Pp. 518f.

(2) Ibid ., P. 519.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., pp. 519f.

هسرل ربما يكون تلقى فكرة المضمون هذه من مصدر آخر وهو هربرت. فهسرل يثني على هربرت للتمييز الدقيق الذي أقامه بين المنطق الخالص وعلم النفس، وهي مسألة حاسمة الأهمية في تصور هسرل للمنطق. كما يحمد له قوله: "أن المفاهيم مثالية وليست زمانية، ولذلك فهي واحدة في السماء وعلى الأرض، وهي واحدة بالنسبة لنا ولكل من مضى من الناس. صحيح أن لكل تمثله من الناحية النفسية، غير أنه ليس من شأن ذلك أن يجعل مضمون تمثل الدائرة مختلفاً عند أرشيمدس ونيوتن. إن وجود هذه الفكرة عند هربرت دليل على أنه تبين أن ما يهم المنطق الخالص هو علاقات الأفكار ومضامين التمثلات، وليس فاعلية التفكير أو إمكان الفكر من الناحية النفسية[1]".

وربما قال قائل أن النص السابق يشتمل على إشارات واضحة إلى فكرة المضمون تبرهن على أن هربرت قد نجح في إدراك ما لها من أهمية نجاحاً لا يقل عن ذلك الذي أحرزه بولزانو، فِلمَ الزعم بأن هسرل أخذها عن بولزانو دون هربرت مع أن الفيلسوفين متعاصران، فلقد ولد هربرت عام 1776م وتوفي في عام 1841، أما بولزانو فولد عام 1781 وتوفي في عام 1848؟ نجيب على ذلك بأن كثرة الافكار المشتركة بين بولزانو وهسرل – مثل قولهما: "المنطق ليس مجرد أداة للتحقق من صحة النتائج بل هو نظرية للعلم[2]"، ودعوة هسرل إلى إقامة المنطق على أعمال بولزانو بعدما "تعلمنا منها كل ما هو ضروري في المنطق، أعني الدقة الرياضية[3]"، أضف إلى ذلك قول هسرل بأن بولزانو تجاوز في دراسته لنظرية العناصر المنطقية كل التراث الإنساني الذي انصب على بناء المنطق بوصفه نظرية للعلم[4]، وأخيراً تحفظ هسرل من أن يستنتج احد من مقارنة "المباحث المنطقية" بكتاب بولزانو "نظرية العلم" أن المباحث المنطقية ليس إلا مجرد تعليقات نقدية على عمل بولزانو ونماذجه الفكرية، وتسليم هسرل بدور بولزانو الحاسم في تنبيهه إلى البحث في المنطق الخالص[5]، تلزمنا بالقول

---

(1) Husserl, E.: "Logical Investigations. "Vol. I, P. 216.

(2) Welch E. Parl:" The Philosophy of Edmund Husserl', P. 50.

(3) Loc. Cit..

(4) Husserl, E.: "Logical Investigations "Vol. I., P. 222.

(5) Ibid., P. 224.

أن هسرل استمد فكرة المضمون من بولزانو بالدرجة الأولى. وما يزيد في تأكيد ذلك إستخدام الفيلسوفين لها بطريقة واحدة فكلاهما يقول القضية هي المضمون المثالي أو العقلي للحكم كما أنها شرط الموضوعية عند الإثنين بل هي الحقيقة الموضوعية ذاتها، في حين أن هربرت لم يتحدث عن القضايا أو الأحكام، وإنما عن التمثلات مفردة وهو ما بينته إقتباساتنا السابقة.

هل يمكن القول أن نقد هسرل للنفسانية انتهى به إلى موقف أفلاطوني؟

سنحاول في هذا القسم أن نتبين السبيل الذي أدى بهسرل إلى إكتشاف فكرة المضمون أو الحقيقة وكيف إستطاع أن يصف نفسه حتى بعد هذا الإكتشاف بأنه صاحب موقف وسط بين النفسانية والمنطقية، في حين أن آخرين كناتورب وبرنتانو وولهنز Wealhens قد وصفوا موقف هسرل بدءاً من المعطيات نفسها بأنه أفلاطوني النزعة. وللبرهنة على أن موقف هسرل بخلاف ما زعم هؤلاء فإننا سنسعى أولا إلى رسم هذا الموقف الوسط بلغة هسرل نفسه وبالطريقة التي سلكها هو نفسه في "المباحث المنطقية". ومن ذلك ننتقل إلى إثبات تعريف آخر للحقيقة ذكره هسرل في المبحث السادس من الجزء الثاني من المباحث المنطقية يضاد تماماً العبارات الواردة في الجزء الأول والتي قد توهم بأن هسرل أفلاطوني في تصوره للحقيقة خصوصاً إذا أغفل المرء تعريفه للحقيقة في المبحث السادس. فإذا فرغنا من ذلك أصبح من واجبنا أن نقدم تأويلاً لعبارات هسرل التي قد يستشف بعض الباحثين منها موقفاً أفلاطونياً مع أنها ليست في الواقع إلا مرآة تعكس رغبة هسرل الشديدة في وضع حد لأوهام النفسانية ونسبيتها وصورة صادقة لرغبته في وضع أسس ثابتة وموضوعية للحقيقة تجعلها بمنجاة من كل رغبة ذاتية طالما أن الحقيقة هي الشيء الموضوعي الوحيد الذي يمكننا الإتفاق عليه.

أ- أسس المنطق كما تصورها النفسانيون وخصوم النفسانية:

خصص هسرل الفصلين الأول والثاني من الجزء الأول من "المباحث المنطقية" للبحث في طبيعة المنطق أهو علم أم فن نظري أم عملي وانتهى من

ذلك كله إلى أنه علم نظري بالدرجة الأولى كما أنه علم معياري أو نظرية معيارية للعلم أيضاً. ثم بين أن القضايا المعيارية إنما تستمد تسويغها ومعقوليتها من القضايا النظرية ولذلك حاول في الفصل الأخير من الجزء نفسه بناء منطق شامل مؤلف من القضايا النظرية دعاه بالمنطق الخالص فإكتملت بذلك نظريته المنطقية. ولما كان النقاش محتدماً بين المناطقة الألمان في أواخر القرن التاسع عشر حول العلم النظري أو العلوم النظرية التي يمكن رد القضايا المعيارية إليها بالمعنى الواسع لكلمة معياري ـ بحيث تشتمل بالإضافة إلى المعنى الكلاسيكي للقضية المعيارية على المنطق من حيث هو منهج للبحث أو بوصفه فن المعرفة العلمية ـ فإنه يستهل مناقشته للنفسانية ـ والتي ستمكنه من أن يشق طريقاً ثالثاً أو وسطاً بين النفسانيين والصوريين أو خصوم النفسانية ـ بالتساؤل عن العلوم النظرية التي يمكنها تقديم الأسس الضرورية لنظرية العلم، أو المنطق من حيث هو علم معياري. ولقد أجابت النفسانية عليٍ ذلك بأن هذه الأسس قائمة في علم النفس، فأصبح المنطق بذلك مرتبطاً بعلم النفس إرتباط أحد فروع الكيمياء التطبيقية بعلم الكيمياء، أو ارتباط مسح الأرض بالهندسة[1]. ولما كنا قد عرضنا التصور النفساني للمنطق في الفصل الثالث عرضاً مفصلاً، فإنه لا حاجة بنا هنا إلى الحديث عنه من جديد.

أما المعارضون للنفسانية فقد رأوا انه في الوسع إقامة تمايز واضح بين علم النفس والمنطق مع الإقرار بالسمة المعيارية للمنطق في الوقت نفسه. فعلم النفس يدرس التفكير كما هو، وأما المنطق فيدرسه كما ينبغي ان يكون، للأول أن يدرس القوانين الطبيعية National Laws للتفكير، وللثاني أن يدرس القوانين المعيارية للفكر[2]. ومعنى ذلك كله أن خصوم النفسانية لم ينفوا كل صلة للسيكولوجيا بالمنطق. فهم يرون أن لعلم النفس شأناً لا يحدد في دراسة التمثلات والأحاكم والاقيسة من حيث هي ظواهر ونزعات ذهنية، إلا أن لعلم النفس ـ في نظرهم ـ مهمة أخرى في شأنها تختلف عن تلك التي يضطلع بها المنطق ـ فما تستطيعه السيكولوجيا هو استقصاء القوانين التي تتحكم

---

[1] Husserl, E.: "Logical Investigations", Vol. I., P. 90.

[2] Ibid., P. 92.

بالعلاقات الواقعية للحوادث الذهنية الواحدة منها بالأخرى. ولا يعني القانون هنا أكثر من صيغة شاملة تنطبق على العلاقات المتعاقبة والمتآنية، وهي بالدرجة الأولى علاقات سببية. أما مهمة المنطق فمختلفة عن ذلك تماماً إذ لا تعنيه الأصول السببية للحكم والقياس والبرهنة ولشتى العمليات المنطقية من حيث هي حوادث نفسية ناتجة عن اسباب وعلل معينة، وأما ما يعنيه حصراً فهو مضمون هذه العمليات أو حقيقتها. إن ما يهم المنطقي بالدرجة الأولى هو البحث في العلاقات العقلية أو المثالية التي قد تكون قائمة بين الأفكار، وليس تقصي العلل والأسباب الكامنة وراء مجيء الظواهر النفسية وذهابها[1]. وبهذا المعنى تكون فكرة "المضمون" التي ينطلق منها هسرل في نقد النفسانية، فكرة مشتركة بين كل من نقدوا الإتجاه النفساني في المنطق. وذلك ليس بالأمر المستغرب ما دمنا قد خصصنا من هذا الفصل للبرهنة على أن هسرل قد أخذ هذه الفكرة عن بولزانو.

أما خلاصة رأي هسرل في زعم النفسانية بأن المنطق يرجع إلى علم النفس فيتلخص بالقول: إن حجج النفسانيين تبرهن على شيء واحد وهو أن السيكولوجيا تساعد في وضع أسس المنطق على الا يفهم من ذلك أن لها النصيب الأكبر في هذه المهمة. فثمة علم آخر ينيط به هسرل إنجاز الجزء الأعظم منها ألا وهو "المنطق الخالص". ولكن ما ينبغي تذكره دائماً هو ان تصور هسرل له مختلف جداً الإختلاف عن تصور الكانطيين والهرباريتيين للمنطق الخالص[2]. ويقول موضحاً ذلك: "لم تستطع هذه المدارس بناء ما نسميه بالمنطق الخالص، ولا حتى مجرد الإقتراب منه. إلا أن جهود مفكريها أتاحت للمرء التنبؤ بوجود مجال خاص بالحقيقة"[3].

وفي وسعنا أن نجعل دور علم النفس أكثر وضوحاً في بناء المنطق عندما ننظر إليه على أنه مجموعة من المناهج العملية تستخدمها شتى العلوم في التعامل مع موضوعاتها وموادها الخاصة. فنحن هنا مضطرون - اي عند النظر إلى المنطق

---

(1) Ibid., pp. 93f.

(2) Ibid., P. 97.

(3) Ibid., P. 97.

بوصفه فناً ـ إلى الإقرار بالدور الجزئي لعلم النفس في بناء المنطق من حيث هو فن على الرغم من انه يظل في نظر هسرل دوراً جزئياً وجزئياً فقط. وما يدعو إلى اعتبار المنطق فناً من حيث المبدأ هو ارتباطه بخصائص الطبيعة البشرية. فتكويننا كبشر لا يسمح لمعرفتنا أن تكون حدسية مباشرة الأمر الذي يضطرنا إلى النظر في قدراتنا وملكاتنا لصياغة إجراءات تمكننا من التغلب على هذا القصور. ومما لا شك فيه أننا لسنا قادرين على فعل ذلك إلا إذا التمسنا العون من علم النفس. ولهذا المعنى فقط يعتبر داخلاً في أساس المنطق من حيث هو علم معياري[1].

وفي معرض تلخيص هسرل لنقاط الإختلاف بين المناطقة النفسانيين وخصومهم، يبين لنا ان الفريقين قد اخطأوا في تصورهم للقوانين المنطقية. فلقد أخطأ خصوم النفسانية عندما جعلوا تنظيم المعرفة ماهية لقوانين المنطق، فبرهنوا بذلك على جهلهم بالطابع النظري في المنطق الصوري، وما بينه وبين الرياضة الصورية من تشابه لم يعد يخفى على احد. ولكنهم كانوا على حق عندما نظروا إلى قوانين القياس التقليدية نظرة بعدت بهذه القوانين عن علم النفس تماماً، ولكنهم كانوا على وعي بحق هذه القوانين في تنظيم المعرفة، ولهذا اعتبروها أساساً لكل المنطق العلمي. إلا أنهم جهلوا تماماً الفارق بين المضمون الخاص بهذه القوانين ووظيفتها، أي تطبيقها العملي. كما أخفقوا في أن يتبينوا أن ما يسمى بالقوانين الأساسية في المنطق ليست معايير في ذاتها، على الرغم من إمكان استخدامها كمعايير. وقد قاد هذا الإستخدام المعياري المفكرين إلى التحدث عن هذه القوانين على انها قوانين للفكر، وان لها من ثم مضموناً نفسياً. وأما ما يميزها عما يدعى عادة بالقوانين النفسية فيرجع فقط إلى هذه الوظيفة المعيارية التي لا تتمتع بها القوانين النفسية الأخرى[2]. ومع أن المناطقة الصوريين قد عنوا في حديثهم عن القوانين المعيارية بالطابع التصوري والقبلي الذي يميزها، فبرهنوا بذلك على معرفتهم بالحقيقة التي لا شك فيها، ولكنهم

---

(1) Ibid., pp. 172 ff.

(2) Ibid., P. 170.

مع ذلك أهملوا بشكل واضح الطابع النظري لقوانين المنطق الخالص، فكانت النتيجة الطبيعية لذلك الإخفاق في إدراك الفارق بين القوانين النظرية التي "قدر عليها مضمونها القيام بمهمة تنظيم المعرفة وبين القواعد المعيارية التي لا يمكن اعتبارها إلا قواعد بالضرورة[1]".

ولذلك كله يرى هسرل أن خصوم النفسانية قد انتهوا إلى موقف أسوأ من ذلك الذي اتخذته النفسانية، وعلى الرغم من ذلك كله فليس من شك عند هسرل بأن الجزء الأكبر من الحق موجود في جانب خصوم النفسانية[2]. وأما فيما يتصل بموقف هسرل شخصياً من هذا النزاع فيحدده على الوجه التالي: "وفيما يتصل بالأساس النفسي أو الموضوع للمنطق، فإنني اعتبر نفسي في موقف وسط بينهما. فبينما نظر خصوم النفسانية إلى القوانين المثالية أو العقلية نظرة تفضيل، تلك القوانين التي أسميها منطقية وحسب، فإن النفسانيين قد عنوا بالقواعد المنهجية التي اعتبرها قواعد أنثروبولوجية[3]".

ونحن نبني موقفنا القائل أن هسرل قد نجح في تشكيل موقف وسط بين هذان التيارين المتناقضين على إقراره بالدور الجزئي لعلم النفس من جهة وعلى رأيه في استقلال مضمون المعرفة عن فعل التعرف. فإذا كنا نبحث في أي علم من العلوم فإننا بدون ريب نستخدم مناهج البحث للوصول إلى بعض الحقائق التي يفترض أن تكون في النهاية حقائق نظرية. وكل ما يجب تذكره دائماً هو أنه ما كان لنا أن نبلغ هذه الحقائق ونكون على ثقة من صحتها ولم نستخدم مناهج بحث يفترض أنها مبرأة من قصور الطبيعة البشرية، وإذا كانت القضايا التي توصلنا إليها قضايا نظرية أو مضامين حقيقية أو حقائق، لم تكن هذه القضايا في النهاية إلا مضامين لأفعال التعرف أوالبحث والكشف ووضع الفروض، وكلها عمليات لعلم النفس نصيب وافر في دراستها وبذلك لا تعود هذه المضامين أو الحقائق إلا مضامين لخبرة المعرفة الحية وليست حقائق مفارقة

---

[1] Ibid., P. 175.

[2] Ibid., P. 96.

[3] Ibid., P. 175.

لا يدري أحد عنها شيئاً. ونحن نستدل على ذلك كله من قول هسرل "كل معرفة تبتدئ بالخبرة، ولكنها لا تنتج عنها[1]". ولكن لما كانت القواعد المنهجية قواعد أنثروبولوجية لا يمكن إعتبارها صحيحة إلا بالنسبة لخبرة النوع الإنساني ولما كانت قوانين المنطق ليست مرتبطة بالنوع – ولا يصح فهم عبارات هسرل عن ابدية الحقيقة وتعاليها على الزمان والمكان والأفراد إلا في ضوء هذا التفسير – فإن هسرل قد لجأ إلى الحل الأرسطي في القول بأننا ندرك صحتها وشرعيتها إستبصار أو حدساً وبذلك تصبح بعيدة عن عرضية التجربة وجوازها، وعن أن تكون في سماء أفلاطونية مفارقة للعقل الذي يدركها. وبهذا المعنى لا يعود من محل للزعم بوجود نزعة أفلاطونية في المباحث المنطقية على الرغم من وجود عبارات كثيرة قد توهم بذلك أن غفل المرء عن تفسيرنا هذا، وعن تعريف آخر للحقيقة جعلها هسرل فيه مرتبطة بفعل القصد او الوعي أوثق الإرتباط. وهو ما سنتحدث عنه فيما يلي.

ب ـ الحقيقة لا تنفك عن القصدية:

يرى A. De Waelhens أن تصور هسرل للحقيقة في "المباحث المنطقية" تصور غامض جداً. فهو يؤكد – على النقيض من كل التفسيرات النفسية – أن ثمة نظاماً للحقيقة مستقلاً عن نظام الأشياء، وأن مملكة الحقيقة الأبدية مكونة من العلاقات المنطقية الخالصة التي لا تتخذ معياراً إلا من الإتساق الداخلي للعلاقات المنطقية. وأما نظام الأشياء فيستمد كل قيمته الموضوعية من نظام الحقيقة. وهكذا يصبح الواقع في النظريات العلمية واقعاً حقيقياً، وأما النظرية نفسها فتصبح كذلك بفضل قوانينها المتأصلة فيها. ففي الفيزياء مثلاً تميز الصلة النفسية بين الخبرات عند الفيزيائي من الطبيعة الفيزيقية ....physical nature التي يعرفها، كما تميز كليهما من الصلة المثالية أو العقلية للحقائق فهي النظرية الفيزيائية، أي في وحدة الميكانيكا التحليلية للبصريات النظرية. أما العلاقة المنطقية فهي الصورة المثالية أو العقلية التي لا يكون من وجود بسببها من حيث النوع إلا لحقيقة واحدة وللنتائج والحجج نفسها، وللنظرية نفسها والنظام التصوري نفسه، بصرف النظر عمن يفكر فيها. وبذلك تصبح القوانين المنطقية

---

[1] Ibid., P. 109.

الخالصة هي التي تعين الحقيقة التي تشتمل على كل العلوم من جهة مضمونها أو معناها، وليس من الجانب النفسي[1]. ومعنى ذلك كله أن عالم الحقائق يحكم عالم الأشياء، دون أن يكون خاضعاً للثاني. وعلى النقيض من هذا التعريف للحقيقة في البرولوجومنا، فإن هسرل يعرفها في المبحث السادس بأنها ما يتضايف مع الفعل الذي يماثل معنى يتحققه الإدراكي أو العلاقة العقلية أو المثالية بين معنى ما وقصده. ومن الجلي هنا أن الحقيقة في هذين التعريفين تستند إلى تحقيق معنى القصد. (ولكن لا يمكن لمثل هذ التحقق أن يتم بواسطة الحدس، أي بواسطة فعل يكون في الموضوع المقصود معطى للعارف وعلى هيئة إدراك حسي.) وبذلك لم يعد في وسعنا وصف أي من تعريفات الحقيقة التي يناقشها في المبحث السادس بأنها تشير إلى معيار منطقيٍ للإتساق الداخلي، مع أن المرء يتوقع خلاف ذلك بعد أن شدد هسرل كثيراً في البرولوجومنا على إستقلال النظام المثالي أو العقلي عن العلمليات التجريبية. وبينما كان نقده لموقف النفسانيةٍ من الحقيقة يوحي بنزعة منطقية، فإننا نجده في المبحث السادس قد إتخذ موقفاً أقرب إلى الإتجاه الحدسي: بمعنى أن ما يكون الحقيقة هو الحضور الواقعي للموضوع[2] truth is constituted by the real presence of the object.

وهنا نتساءل هل يعزي نص هسرل على إستقلال مملكة الحقيقة – كما افترض وكهنز Weakhens – إلى ميل الرياضي إلى تجسيد العلاقات المنطقية في كيانات أفلاطونية – تجاوز الواقع ليعود العقل فيدركها من جديد، أم أن مرد تعبيرات هسرل القوية في البرولوجومنا ترجع إلى رغبته العارمة في جعل القوانين المنطقية الخالصة بمعزل عن اي راسب من بقايا النفسانية[3]؟

والواقع أن كلاً من العلاقات المنطقية – أي مملكة الحقائق – والأشياء كما يتصورها هسرل، أن هي إلا عناصر مثالية للوعي الخالص. فلا محل للطبيعة كعنصر للشيء الذي يوجد نفسه خارج الوعي وهو ما تبرهن عليه نظرية هسرل

---

[1] Dupré (Louis): The Concept of truth in Husserl's logical Investigations". pp. 345 – 346.

[2] Ibid., P. 347.

[3] Loc. Cit. .

في الإنشاء الفينومينولوجي. إن الطبيعة هي فقط عبارة عن العنصر المادي الذي يظل واحداً في كل التنوعات الممكنة لحضور الموضوع أو مثوله بالنسبة للوعي. وأما السبب الأساسي لهذه الباطنية أو المباطنة ......immanentism فلا بد أن يلتمس في تصور هسرل للقصدية[1].

لقد أخذ هسرل مفهوم القصدية عن أستاذه برنتانو، ولكنه أدخل عليه تعديلات أساسية، أكثرها أهمية ما يتصل منها بمفهوم القصدية وصلته بالحقيقة. ويتجلى التغيير الجوهري الذي أدخله هسرل على هذا المفهوم في جعله القصدية مقولة منطقية، بعد أن لم تكن عند برنتانو سوى مقولة نفسية. ولئن كان هسرل يقبل التعريف برنتانو للوعي بأنه خبرة، قصدية، بالإضافة إلى تصوره للمباطنة immanentism بمعنى أنه من غير الممكن شرح موضوع الوعي إلا بالوعي نفسه، فإن هسرل يرفض نزعة برنتانو النفسية التي تجلت في رد الموضوع إلى المستوى التجريبي الجائز نفسه شأنه في ذلك شأن التجربة نفسها، وذلك عندما منح برنتانو الموضوع رتبة نفسية فقط، فاصبح من المتعذر التمييز في قلب هذه الباطنية السيكولوجية بين الموضوع والخبرة، وهو ما كان يفترض أن يفيد به برنتانو من مفهوم القصدية، ونتيجة لذلك لم يعد الموضوع يشير عند برنتانو إلى شيء واقعي خارجي، وإنما إلى واقع نفسي باطني فحسب، وهو ما يفضي في رأي هسرل إلى القول بوجود شيئين مختلفين في الوعي، الموضوع والخبرة به، وهو ما لم يقبل به هسرل أبداً. إذ لا وجود لموضوع وخبرة قصدية متجهة نحوه بالإضافة إليه، ولا وجود لشيئين واحد منهما بمثابة جزء والآخر بمثابة كل أكثر شمولاً، وإنما هناك شيء واحد هو الخبرة القصدية، وأهم ما تتصف به كونها قصدية[2]. كما أن الموضوع الذي يتصل بفعل الشعور نفسه لا يعتبر خارجاً عن الشعور، بل وليس هو واقعاً مستقلاً في الشعور، وإنما هو لحظة من لحظات الوعي يتكون حال تكون الوعي نفسه. ولكن هذا النوع من الباطنية لا يضعف تصور هسرل للقصدية بحال. فهو على النقيض من الكانطيين ينفي أن يكون

---

[1] Ibid., P. 349.

[2] Ibid., pp. 349f.

المضمون الكلي للوعي يكمن في الخبرة وحدها وذلك لأنه يشير عند هسرل إلى مضامين وخبرات مختلفة تندمج كلها في موضوع واحد. إنني أرى شيئاً ما وليكن علية، ولكنني لا أرى خبرتي. وأنا أرى هذه العلية في أوضاع متعددة، ومن المؤكد أنني اصل في كل مرة إلى مضمون شعوري جديد. وبذا أكون قد خبرت عدة مضامين ولكن الموضوع المدرك يظل واحدا ومتميزا من موضع الخبرة في الوقت نفسه. ومعنى ذلك أن مضمون الخبرة يمثل الموضوع ولكنه لا يتضمنه. وبذلك تكون مضامين الخبرة أجزاءاً من أفعال تامة، أي من الخبرات القصدية[1].

جلي من هذا العرض الموجز لفكرة القصدية أنه لم يعد في وسعنا تصور الحقيقة مفارقة للوعي أو أنها تحيا في عالم خاص بها بمعزل عن خبرتنا وتجربتنا. وإذا كانت القصدية هي فعل الوعي أو الوعي نفسه، وإذا لم يكن الوعي سوى خبرة قصدية، وإذا لم يكن موضوع الوعي أو الشعور مفارقاً له بل لحظة من لحظاته يتكون حال تكون الوعي نفسه فإن الحديث عن مملكة من الحقائق الأبدية المستقلة والمكونة من العلاقات المنطقية الخالصة والتي لا تتخذ معياراً لها إلا من الاتساق الداخلي للعلاقات المنطقية لا يعود امرا ممكناً، وذلك لأن هذه الحقائق قد أصبحت بفضل فكرة القصدية مضامين لخبرة الوعي أو للحظات في الخبرة القصدية ذاتها.

غير أن ثمة صعوبة ما تزال تقف في وجه محاولتنا التي تهدف إلى البرهنة على أن هسرل لم ينته إلى موقف أفلاطوني. وتتمثل هذه الصعوبة في تلك العبارات التي توحي بأنه يقول بعالم من الحقائق المفارقة لتجربتنا الحية في عالم الواقع، هذه العبارات التي ساقها في إطار نقده للنفسانية أو في محاولته تحديد طبيعة المنطق الخالص. أما نحن فنميل إلى الإعتقاد – خصوصاً بعد التعريفات التي جعلنا فيها الحقيقة مرتبطة بالقصدية أو الوعي – بأن هذه العبارات تكشف بالدرجة الأولى عن حرص الفيلسوف على البرهنة على ثبات الحقيقة في مقابل عرضية التجربة وقدرة العقل على إدراك هذه الحقيقة – وما إعترافاً بهذه القدرة

---

[1] Ibid., P. 351.

إلا تعبير عن الثقة بأنه العقل واحد وثابت في مقابل صيرورة الواقع وأنه الشيء الوحيد أو النقطة الأرشيميدية التي نتجه إليها في طموحنا لتعقيل التجربة الذي يفترض مسبقاً اعتبار العقل مقياساً لها وليس العكس.

ح ـ ثبات الحقيقة في مقابل عرضية التجربة :

إنتهينا فيما مضى إلى أنه لم يعد في وسعنا تصور الحقيقة مفارقة للوعي أو أن تكون موجودة في عالم خاص لها بمعزل عن خبرتنا وتجربتنا الحية. وبذلك أصبح من المستحيل الحديث عن مملكة من الحقائق الأبدية بعد إن لم يعد الوعي سوى خبرة قصدية ويتكون الموضوع حال تكون الوعي به، الأمر الذي يجعل هذه الحقائق مضامين لخبرة الوعي أو لحظات في الخبرة القصدية ذاتها. ونحن نرى بعد ما قلناه أنه ليس من معنى لما قد يبدو أنه قول بمفارقة الحقائق لعلم التجربة إلا معنى واحد وهو ثبات الحقيقة في مقابل عرضية التجربة. وأما قدرة العقل على إدراك هذه الحقيقة فلا يعني سوى أن العقل واحد وثابت وأنه العلة في ثبات الحقيقة، وأنه نقطة أرشيميدية ليس لنا إلا أن نستند إليها في مسعانا لتلقي التجربة الأمر الذي يدفعنا إلى إعتبار العقل مقياساً لها وليس العكس.

ولكن هذا كله لا يعني أن هسرل ينكر ما للخبرة من دور في المعرفة فهو يقول "كل معرفة تبتدئ بالخبرة ولكنها مع ذلك لا تنتج عنها[1]". والإقرار بدور الخبرة في المعرفة من الأمور الواضحة في أعمال هسرل. غير أن الخبرة مع ذلك ليست كافية لجعلنا على يقين من صحة المعرفة وشرعيتها. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك جزءاً من الواقع يمكن لهذه الخبرة ان تقدم لنا الكثير في مجاله وذلك لأن قوانين الوقائع تنبثق من الخبرة الفردية على أساس إستقرائي فيما يرى هسرل[2]. وأما بالنسبة للقوانين التي نعرفها بالحدس فمن غير الممكن أن تكون قوانين للوقائع ولذلك يقول هسرل " لقد خلط المفكرون في الماضي عندما وصفوا قوانين الوقائع بأنها ذات بداهة مباشرة فنتج عن ذلك خلط القوانين الواقعية بالقوانين المثالية - التي لا يجري عليها زمان — أو القوة الإقناعية

---

[1] Husserl, E.: “Logical Investigations”., P. 109.

[2] Loc. Cit.

للعموميات التجريبية المألوفة بالحدس القائم في مجال المفاهيم الخالصة فقط[1]".

والمقصود هنا هو أنه لا يصح معالجة قوانين تصدق على الحقائق بالطريقة نفسها التي تعالج بها قوانين الوقائع. وذلك لأنه ما من حقيقة يمكن وصفها بأنها محدودة في الزمان فالحقيقة نفسها تعلو على الزمان، أي أننا لا نفعل شيئاً ذا معنى إذا نسبنا إليها وجوداً زمنياً، وإذا قلنا أنها توجد وتنعدم. وهذا البعث أوضح ما يكون في حالة قوانين الحقيقة ذاتها – أي القوانين المنطقية – ولو كانت قوانين الحقيقة قوانين واقعية Real لأصبحت قواعد لمعية الوقائع وتعاقبها[2].

وإذن فإن هسرل يميز في الواقع نفسه بين مجالين وليس بين عالمين، مجال الحقائق ومجال الوقائع. وأما مجال الحقائق فمؤلف من كل القوانين الخالصة أو الدقيقة التي يستحيل تغييرها لكونها خالصة من كل مضمون تجريبي أو وقائعي بخلاف قوانين الوقائع التي يلزم عن طبيعتها الوقائعية ومضمونها التجريبي قابليتها للتغيير، كقانون الجاذبية الذي لا بد من تأييده في كل مناسبة بكل ما يمكننا من الشواهد التجريبية الجديدة. ولذلك فإننا لا نستطيع فهم عبارات هسرل التي توحي بوجود عالم من الحقائق الأبدية إلا باعتبارها تشير إلى أن القوانين الخالصة قوانين من طبيعة العقل نفسه ودليل على أنه واحد وثابت عبر تبدل المظاهر التجريبية المتعددة، وهو ما أتاح له أن يتخذ من ثبات العقل وهوية الحقيقة نقطة إبتداء في نقد كل الإتجاهات النسبية. وذلك ليس بالأمر المستغرب طالما أن ظهور الفينومينولوجيا نفسها قد إرتبط بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين سيكولوجية كانت أم إجتماعية أم تاريخية فقد قام علماء النفس بالتفسير النفسي المتطرف ومثل ذلك علماء الإجتماع والتاريخ فإذ إعتبرنا الأفكار والمبادئ الموجهة للوعي نتاجاً لعلل خارجية تفعل فعلها فيه فإن الأسباب التي يستند إليه المفكر في تقرير الأسباب الحقيقية لن تكون هي الاسباب الحقيقية في الواقع بل يتحتم القول بأن الظروف الخارجية هي الأسباب

[1] Loc. Cit.

[2] Ibid., pp. 109 f.

الحقيقية التي تحدد مثل هذا التقرير. وهكذا تصبح نتائج الأبحاث السيكولوجية والتاريخية والإجتماعية معرضة للشك والنسبية لأن نتائج أبحاث هؤلاء العلماء قد صيغت بصيغة النسبية بل سرعان ما تمتد النسبية إلى الفلسفة نفسها فكيف يتأتى للفيلسوف أن ينادي ببعض الحقائق الثابتة في حين أن ما يحدد فلسفته شروط خارجية سيكولوجية إجتماعية تاريخية[1]. وإذن يتعين البدء قبل كل شيء بنقد النسبية حتى يتأتى لنا الزعم بأننا ننطلق من نقطة بدء لا شرط فيها. أو من لوغس كفيل بالقضاء على كل شك وإرتياب، وبغير نقطة البدء هذه يكون كل شيء مفتقراً إلى المعقولية التي تستند إليها عملية التفسير في شتى ميادين المعرفة. ولا شك أن هذه الدلالة النهائية لمنطق هسرل.

ومما لا شك فيه أن إقامة الحقيقة سواء على التكوين الفردي للإنسان أو للتكوين النوعي له يؤدي بمن يقول به إلى التنازل عن مطلب الحقيقة. فتكوين نوع ما ليس إلا واقعة من الوقائع، ولا يشتق من واقعة ما إلا وقائع أخرى. وإقامة الحقائق على تكوين النوع يعني أنها ذات طابع وقائعي، وذلك لأن كل واقعة هي واقعة فردية ومتعينة بصورة مؤقتة في مجرى الزمان. ولكن هذا لا يعني أن هسرل يرفض الحديث عن أي معنىٍ زماني للحقيقة. فما يريده هو الكف عن النظر إلى الحقائق كما لو كانت أسباباً أو نتائج. وإذا إعترض أحد على ذلك بقوله: أن الحكم الصحيح – شأنه في ذلك شأن كل الأحكام – لا يظهر إلا بفضل القوانين الطبيعية المناسبة التي يخضع لها تكوين الأنا التي تطلقه، فإن ما يطلبه إليه هسرل هو ألا يخلط الحكم بمضون الحكم، أي من حيث هو وحدة مثالية بالفعل الواقعي للحكم الفردي. فـ 2+2=4 هي النتيجة التي لا تتغير كائناً من كان قائلها. كما أن على المرء ألا يخلط الحكم الصادر بوصفه الحكم الصحيح المطابق للحقيقة، بحقيقة هذا الحكم أو بمضمونه الحقيقي. صحيح أن 2+2=4 من حيث هو فعل حكم له أسبابه وعلله، ولكن هذا الفعل ليس هو الذي يكون صدق هذه الحقيقة[2]. وحتى إذا إعتبرنا هذه الأسباب أو العلل

---

[1] إبراهيم (د. زكريا): "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ص 365-366.

[2] Husserl, E.; "Logical Investigations", pp. 141 F.

بمثابة قوانين مشتركة بين كل الناس وتؤلف طبيعة الإنسان الخاصة فإن النتيجة المحتومة لذلك هي جعل صحة الحقيقة مرتبطة بالنوع الإنساني، وبصورة أعم بنوعٍ أو بآخر من الكائنات المفكرة. وما يلزم عن ذلك أن الحقيقة وقوانين الفكر أيضاً ستختلف باختلاف النوع. وأما هسرل فيرى أن تحديد الحقيقة باللجوء إلى صلتها بالطبيعة مكافئ للتخلي عنها. ويضيف إلى ذلك أنه إذا كانت الحقيقة مرتبطة بالضرورة بالكائنات وبتغيراتها العامة، وخصوصاً بتغير وظائفها الذهنية التي توجد وتنعدم معها، مع النوع إن لم يكن مع الفرد، فإن الحقيقة ستكون مرهونة بوجود هذه الوثائق وإنعدامها[1]، مع أنه ليس في وسع اي تغيير في الوظائف النفسية أن يحيل الحقيقة إلى خطأ أو الخطأ إلى حقيقة، تماماً كما أنه ليس في وسع حاجة نفسية أن تحيل الأحمر من لون إلى نغمة، أو النغمة الأخفض من إثنتين إلى نغمة أعلى. وبشكل أعم أن ما يستند إلى الطبيعة العامة للخبرة يسمو على كل تغيير ممكن، ما دام التغير لا يؤثر إلا على ما هو فردي، وليس له من معنى بالنسبة للمفاهيم. كل ذلك يصدق على مضامين أفعال المعرفة. فليس من علاقة لهذه المضامين بالظواهر العابرة للمعرفة، او الأفعال النفسية التجريبية. وأما أهمية هذا النقد للنسبية فراجعة إلى إستحالة جعل الحقيقة نسبية مع الإبقاء على موضوعية الوجود، بل ومع الإفتراض المسبق لوجود موضوعي يمكننا النظر إليه بوصفه نقطة مرجعية[2]. كما أن وجود الحقيقة ليس متواقفاً على وجود كائنات تدركها. إذ من الممكن أن يوحد صنف من الكائنات غير قادر على إدراك بعض الحقائق، وبالرغم من ذلك فإن هذه الحقائق تظل عبارة عن ممكنات عقلية محتفظة بكل دلالاتها أو معانيها بوصفها وحدات مثالية في المجال اللازماني للأفكار. ولو كان للحقيقة علاقة ضرورية بالموجودات المفكرة لكانت توجد وتنعدم بالضرورة مع النوع إذا لم يكن مع الفرد[3].

ولكي تكون الحقيقة بمأمن من كل شك فقد اعتبر هسرل القوانين المنطقية

---

[1] Ibid., pp. 150f.

[2] Farber, M.: "Foundation of Phenomenology. P. 124.

[3] Ibid., P. 124.

قوانين أبدية بمعنى أنها معايير مثالية للأحكام بصرف النظر عن الزمان والمكان. ولا يصح أن يستنبط من إرتباطها بالبشر قابلية هذه القوانين للتغير، فمن الطبيعي أن تكون معايير الحكم مرتبطة بكائنات قادرة على الحكم وليس بالحجارة. ولذلك فإنه لا ينتج عن التغير في تكويننا النوعي تغير في المبادئ المنطقية يجعل منها مبادئ إفتراضية وحسب[1].

وتجنباً لأي خلط فقد ميز هسرل بين القانون الدقيق أو قانون الحقيقة الذي ندركه بالإستبصار أو الحدس والقانون التجريبي، ويرى أنه حالما يصبح المرء على وعي بالطبيعة الدقيقة للقوانين المنطقية فإن تغيرها نتيجة للتغيرات التي تلم بالكائنات يصبح ممتنعاً، وتكون صحتها الأبدية مكفولة في آن معاً[2]، وينطلق هسرل في محاولته للبرهنة على ذلك مما يدعوه ببرهان المطلق المنطقي، ويتلخص هذا البرهان في الإحتكام إلى إستبصاري الخاص. صحيح أنه ليس بوسعي إرغام أحد على إمتلاك الإستبصار الذي إمتلكت.ولكنني مع ذلك لا أستطيع الشك في أنني اصل من جديد إلى الإستبصار نفسه، أي أنني أدرك الحقيقة نفسها. ويرى هسرل في هذا الإستبصار نقطة ارشميدية أو مرجعية للعقل والمعرفة على حد سواء[3]. ومعنى ذلك أن نقطة ابتداء العلم والفلسفة من طبيعة حدسية، حدس بمبدأ أو بجملة مبادئ يمكن لما بعد التثبت منها الشروع في بناء العلم كله. وبالتالي يكون هسرل واحداً من الذين تابعوا التقليد الأرسطي الذي ينص على ضرورة ابتداء المعرفة من مبدأ أو جملة مبادئ طالما أن برهنة هذه المبادئ الأولى تنتهي بها أما إلى دور وأما إلى تسلسل لا ينتهي. وبذلك لا يكون برهان المطلق المنطقي المستند إلى الإستبصار إلا صياغة جديدة للحدس الأرسطي الذي يسعى إلى تجنب الدور والتسلسل كليهما.

وأخيراً فإننا نؤكد أن ما يقصد إليه هسرل من القول بوجود حقائق أبدية ليس إلا محاولة جادة لجعل الفلسفة كلها موقفاً عقلانياً. أما جوهر هذه العقلانية

---

[1] Ibid., pp. 126f.

[2] Loc. Cit.

[3] Ibid., P. 126.

فتجاوز مستمر لكل ما هو شخصي وفردي، وبحث عما يرضي العقول جميعها، وطموح إلى تثبت معيار منطقي يقوم في الوقت نفسه بوظيفة المعيارالأخلاقي، لا يتأثر بالكثرة والتغير إلا في تفاصيله دون جوهره. ولقد كان هذا هو موقف هسرل بالضبط عندما كتب يقول: "أن ما هو صحيح صحيح ضرورة. والحقيقة واحدة سواء أأدركها الناس والملائكة والآلهة أم لم يدركوها. وما الحقيقة إلا هذه الوحدة المثالية الثابتة التي تكافح ضد تعدد العروق والأفراد والخبرات، وعن هذه الوحدة نتحدث عندما لا يكون الأمر مختلطاً علينا بسبب النسبية[1]". ويقول لالاند: "إن الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الإنسان، بإعتراف الناس جميعاً، هو صفته كإنسان، أي إتصافه بالعقل الذي به لا يختلف الإنسان عن أقرانه ولا يقتصر العقل على أن يكون واحداً بين الناس، بل أنه ينزع إلى توحيد الأشياء بإرجاعها إلى مبادئ بسيطة[2]..... وهذا يعني أن العقل متميز كل التميز من أهداف الحياة الحيوانية. والمجتمع الذي يتدخل في العقل ذاته، ليس هو بالمجتمع من حيث هو كائن عضوي طبيعي، بل أنه "مجتمع التواصل الذي يمتد على نحو مثالي ليشمل المفكرين قاطبة، عبر الحدود العرقية أو القومية، في دربه الماجد نحو الإنسان[3]. وإذن فماهية الموقف العقلي نابعة من القدرة على تجاوز الرغبة ذاتها، أو كل ما يمكن أن يوصف بأنه مؤقت وعرضي ومتغير... وما دمنا قادرين على تجاوز الرغبة إجتماعية كانت أم فردية وعلى "التضحية" بأنفسنا أن إقتضى الأمر، فإن ذلك يدفعنا إلى القول: إن الموقف العقلي هو الموقف الأخلاقي الوحيد تجاه العالم والأنا الآخر.

---

[1] Husserl, E., "Logical Investigations", Vol. I, P. 140.

[2] لالاند (أندره): "العقل والمعايير "تقديم وتعريب الدكتور عادل العوا – دمشق 1966م ص 152.

[3] المرجع نفسه ص 58.

خاتمة

إن عجز المنطق عن أن يصبح نظرية للعلم، هو العلة الكامنة وراء الأزمة الروحية للإنسان الأوروبي، والتي وجدت التعبير عنها في أزمة العلم بعامة، وفي أزمة العلوم الإنسانية بخاصة، وأخيراً في إخفاق الإنسان الأوروبي في تحمل تبعات وجوده الروحي. وهذا يعني أن حل هذه الأزمة مرهون بإنشاء نظرية للعلم تحفظ للمنطق معناه، وتجعل العلوم المفردة — كل على حدة — على وعيٍ بمعناه الحقيقي الذي أصبح مشوهاً بعد أن حاول كل منها أن يكون بديلا للفلسفة ذاتها. وإذن فلقد آن الأوان ليعود المنطق إلى أداء مهمته الخالدة، إلا وهي أن يكون نظرية للعلم، أو علماً للعلم، وهو المغزى النهائي لنظرية العلم الفينومينولوجية.

وإذا كان لا بد للمنطق أن يكون نظرية للعلم، فإن أول ما يلزم عن ذلك، هو الكف عن النظر إليه على أنه علم معياري وحسب. فكونه نظرية للعلم يجعل منه علماً نظرياً بالدرجة الأولى، كما يجعل الفرد تابعاً للمعياري والنظري، والمعياري للنظري، والقضية المعيارية مشتقة بالتحليل من القضية النظرية، وصدق القضية النظرية أو كذبها هو حجر الزاوية في النظرية المعيارية. وإذا كانت الماهية هي موضوع القضايا النظرية، وإذا لم تكن القضايا المعيارية سوى صياغة جديدة للقضايا النظرية، فهذا يعني أن الماهية هي المعيار النهائي لفعل الفاعل، والأساس العقلي أو المنطقي والأنطولوجي في آن واحد، وكأنما يوحد هسرل — فيما يدعوه منطقاً خالصاً، أو علماً نظرياً — بين الانطولوجيا والأبستمولوجيا في المفاهيم الكبرى او مقولات هذا المنطق مثل المعنى والماهية والحقيقة والقضية والخاصية والموضوع والعلاقة والقانون والواقعة، التي تجد فيها قوانين المنطق الخالص وحقائقه بالإضافة إلى الأسس الأنطولوجية والمبادئ العقلية والمنطقية لكل العلوم — وهي من طبيعة عقلية أو مثالية — أصلها النهائي.

غير أن نظرية المنطق الخالص هذه - والتي طمح هسرل في جعلها بؤرة تلتقي فيها جميع العلوم ومنها تتفرع - تواجه صعوبات حقيقية لا يمكن إغفالها أبداً. ومن ذلك أنه من غير الممكن للتاريخ أن يتخذ من المنطق الخالص نقطة إبتداء له، ويجد فيه كل العناصر والمقولات، بالإضافة إلى الوحدة التفسيرية التي تجعل منه علماً، وما ذلك إلا لأن المنطق الخالص علم صوري عقلي بالدرجة الأولى، في حين يستحيل وصف التاريخ بأنه كذلك، طالما أنه ليس بالرياضة ولا الفيزياء. كما أن تصنيف هسرل للتاريخ التجربة وصيرورتها. فالتجربة غير معقولة في ذاتها، ولا تفسر بنفسها. ولذلك يتحتم ردها إلى سواها، إذا كنا نريد فهمها. وهسرل في منطقه الخالص الذي يحاول بناءه على المعنى - وهو جوهر فعل القصد أو الأنا - إنما يحاول أن يتخذ من الوعي نقطة بدء تمد التجربة بمعقوليتها، والمعرفة بثباتها. وبذلك لا يعود المنطق الخالص سوى واحد من جهود الأنا التي لا تنقطع بقصد جعل العالم من حولنا - هذا العالم الذي ينعكس في تجربتنا وفي نشاطنا العلمي - عالماً معقولاً.

وأخيراً نكتفي بأن نطرح مشكلة على جانب كبير من الأهمية، ولكن دون أن نعالجها فليس هذا هو المجال المناسب لذلك. أما هذه المشكلة فقد أوحت لنا بها افكار هسرل في كتابيه "المباحث المنطقية" و"المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي" - المتصلة بالعلم والمنطق، وأن المنطق نظرية للعلم، وأن إستقلال العلوم عن الفلسفة قد ادى إلى ظهور النزعات الفكرية المتطرفة، كالنفسانية والتاريخية والنزعة الطبيعية وغيرها. ونكتفي هنا بصياغة هذه المشكلة على النحو التالي: " هل في وسع التفلسف نفسه أن يكون ذا طابع شمولي كلي، مع أن الفلاسفة الذين زعموا أنهم قد حققوا هذا الطابع في فلسفاتهم قد انطلقوا من التركيز على أحد العلوم الخاصة ومضوا من ثم إلى تعميم الطبيعة النظرية لهذا العلم على كل العلوم، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: أن كل فلسفة لا تنطوي على فرض مسبق واحد وحسب، وإنما على علم بأكمله يصادر الفيلسوف عليه قبل الشروع في التفلسف.

المراجـع

المراجع العربية :

1. إبراهيم (د. زكريا) : "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ـ الجزء الأول ـ مكتبة مصر ، القاهرة 1968.

2. "كانت أو الفلسفة النقدية" ـ مكتبة مصر ، 1963.

3. إسلام (عزمي) : "جون لوك" ـ دار المعارف بمصر ، القاهرة ـ 1964.

4. أمين (د. عثمان) : "ديكارت" ، طبعة سادسة ، مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة ، 1969.

5. النشار (د. علي سامي) : "المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة" الطبعة الثانية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1963.

6. بدوي (د. عبد الرحمن) : "المنطق الصوري والرياضي" الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1968.

7. "مناهج البحث العلمي" ـ دار النهضة العربية ، القاهرة 1968.

8. بوترو (إميل) : "فلسفة كانط" ترجمة الدكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1972.

9. نارسكي (ألفرد) : "مقدمة للمنطق ولمناهج البحث في العلوم الإستدلالية" ترجمة د. عزمي إسلام ، مراجعة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، 1970.

10. حنفي (د. حسن) : "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية" مجلة الفكر المعاصر ، العدد 59 ، يناير 1970.

11. خليل (حامد) : "مفهوم التجربة عند كانط" رسالة ماجستير بإشراف د.

فؤاد زكريا، جامعة عين شمس، مايو 1974.

12. ديكارت: "التأملات في الفلسفة الأولى" ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الإنجلو المصرية، ط 4، 1969.

13. سيد (محمود رجب): "المنهج الظاهرياتي في الفلسفة" رسالة دكتوراه، بإشراف "د. فؤاد زكريا"، جامعة عين شمس، 1971.

14. سويف (د. مصطفى): "الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، منشورات جماعة علم النفس التكاملي، 1969.

15. رونز (داجوبرت د.): "الألف كتاب، فلسفة القرن العشرين، مجموعة في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة عثمان نوية، مراجعة الدكتور "زكي نجيب محمود"، مؤسسة سجل العرب، 1963.

16. روية (ريمون): "فلسفة القيم"، تعريب الدكتور عادل عوا، عميد كلية الآداب، جامعة دمشق، مطبعة: جامعة دمشق، 1965.

17. فلوجل(ج. ل): "علم النص في مائة عام" ترجمة لطفي فطيم، مراجعة د. السيد محمد خيري. دار الطليعة بيروت ـ الطبعة الأولى، سبتمبر 1973.

18. أفندي (د. محمد ثابت): "فلسفة الرياضة" دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ـ الطبعة الأولى 1969.

19. قاسم (د. محمود): "المنطق الحديث ومناهج البحث"، الطبعة السادسة دار المعارف، القاهرة 1970.

20. كرم (يوسف): "تاريخ الفلسفة الحديثة"، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة 1966.

21. "تاريخ الفلسفة اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

22. لالاند (اندره): "العقل والمعايير"، تقديم وتعريب د. عادل العوا، دمشق 1966.

23. 23 ـ نوى (بول): "المنطق وفلسفة العلوم"، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

24. هسرل (إدموند): "تأملات ديكارتية"، المدخل إلى الظاهريات، ترجمة وتقديم د نازلي إسماعيل حسين، كلية الآداب بعين شمس، دار المعارف بالقاهرة، 1970.

25. هويدي (د. يحيى): "منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ.

26. أورمصن (I. O. Urmson): "الألف كتاب (481) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها واضاف إليها شخصيات إسلامية، الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الإنجلو المصرية، 1963.

المراجع الأجنبية :

1. Adamson "Robert": A short history of logic, ed. By Sorley W.R. W.R. William Blackwood & sons – Edinburgth & London, W.O.D.

2. Alston, W. & Nakhnikian; G. "Readings in twentieth Century Philosophy. The free press of Gleuve, Collier, Macmillan Ltd/ London, 2nd Ed. 1963.
   Part X Edmund Husserl.
   Introduction by G. Nacknikian P. 621.
   The Idea of Phenomenology by E. Husserl P. 632.

3. Baldwin, G.. "Dictionary of Philosophy and Psychology, Macmillan and co., London, 1960.

4. Bergmann (Gugo): "Brentano's theory of introduction "philosophy and phenomenological research Vol. V, (1944 – 45).

5. Beth Evert W.: "Critical epochs in the development of the theory of science". (British journal for philosophy of science, Vol. 1, 1950, London 2).

6. Binswanger (Ludwig): "On the relationship between Husserl's phenomenology & psychological insight". (philosophy & phenomenological research, vol. II, no. 2, Dec. 1941).

7. Bochenski I. M.: "Contemporary European philosophy" (tr.

From German by Donald Nicholl & Karl Acshenbrenner). Berkeley university of California press, 1951.

8. Brehier E.: "Histoire de la Phlosophie Allemande. Troisieme edition avec appendice per P. Riceur, Paris librairie philosophique I. Vrin 6, place de la Sorbonne, Ve, 1967.

9. Cassirer Ernest: " The Problem of Knowledge Philosophy, Science, and History since Hegel. "Trans. By William H. Waglom, M. D., and Charles W. Handel. New Haven, Yale university press, London, Geoffery, Cumberlege, Oxford university press, 1950.

10. Chisholm Roderick M.: "Realism and the Background of Phenomenology", 1960 by the free press, a corporation printed in the U.S.A. designed by Sidney Solomon.

11. Contemporary Philosophy and its Origins "text & readings". Copyright D. Van Nostrand company, Inc. Princeton, New Jersey, Toronto, New York, London, Affiliated East – west press PVT. Ltd., New Delhi, 1968.

12. Daniel Christoff: "Husserl ou le Retouraux choses, 1966, Pierre Selghres, editeur.

13. Dupré (Louis): "Te concept of truths in Husserl's logical investigations (philosophy an phenomenological research, vol. 24, March, 1964, No.3.

14. Encyclopedia Britannica, Vol. 13, 19, 1960, Art. Psychologism.

15. Farber (Marvin): "The Foundation of phenomenology Husserl E. and the quest for a rigorous science of philosophy". Cambridge, Massachusettes Harvard university press, 1943.

16. Farber (Marvin): "Basic Issues of Philosophy-experience, reality and human values", Harper & Rew, publisher, New York, 1968,

17. "The Aims of Phenomenology, the motives, methods, and impact of Husserl's thought". 1966 – Harper & Row publishers, incorporated, New York,

18. Felix Marti J Ibanez: "Tales of Philosophy" Clarkson N. Potter inc. publisher (F.E.) first edition, 1964 New York.

19. Gotesky (Rubin): "Husserl's conception of logic as Kunstlehre in the logische Untersuchugen". "The philosophical review (Fol. XLVII. No. 4), July 1938)".

20. Harm, E., "The problem of a Fundamental science", philosophical review, vol. 48, Jan. 1939.

21. Nartman James B.: "Philosophy of Recent times". Vol. II: readings in twentieth – century philosophy" Iowa state university\ Mc Graw - Hill book company| New York – St. Louis_San Fransisco, Toronto, London, Sydney, 1966 _ 67.

22. Herbert Spiogolbory: "the phenomenological movement", a historical introduction-Martinus Nijhoff - the Hague 1971.

23. Husserl E.: "formal & transcendental logic" (trans. By

Cairns Darion). 1969, By Martinus Nijhoff, the Huguo.

24. Husserl E.: "Logical Investigations" (trans. By J.N. Finalay), 1970-London, Routhedge & Kegan Paul-New York: the Humanitics press.

25. "Phenomenology and the Crisis of Philosophy (trans. With an Introduction by Quentin Louer) Harper & Row publishers, Eng. Tran., 1965.

26. "Philosophie de L'arithmetique "recherché psychologiques et logiques (traduction par English(Jacques).

27. "The Crisis of European sciences and transcendental phenomenology" –An introduction to phenomenological philosophy trans., with an introduction, by David Carr Northwestern university press, Evanston, 1970.

28. 29 – Lee Edward N. & Mandlbourn Maurice: "phenomenology and existentialism" – The Johns Hopkins press, Baltimors, 1967.

29. Lloyd, G.E.R.: "Aristotle: the growth &structure of his thought" Combridge university press, 1968.

30. Margenau (Henry): "Phenomenology & Physics","Philosophy & phenomenological research. Vol. V., No.2 , Dec. 1944."

31. Merleau – Ponty M.: "Phenomenology of Perception"(trans, from the French by Colin Smith.

32. Mischel (Theodore): "wundt & the Conceptual Foundations

of psychology", (philosophy and phenomenological research Vol. 31. Septemer 1970. nNo. 1).

33. Mohanty J. N.: "Edmund Husserl's Theory of meaning", Sec. od. Martinus Nijhoff, theHaguo, 1969.

34. Morrison (Janes C.): "Husserl & Brentano on intentionality." (philosophy & phenomenological research, Vol. 31, Sept. 1970, No.1).

35. Pivcevic Edo: "Husserl and Phenomenology", 1970, First published Hutchinson university library London.

36. Rancurello Antos C.: "A Study of franz Brentano", his psychological standpoint and his significance in the history of psychology- 1968 acadomis press-New York and London.

37. Rougier (Louis): "The Relativity of logic" philosophy and Phenomenological Research-VolII, No.2, December, 1941.

38. Ruggicro (Guido de): "modern philosophy (trans. By A. Howard Hannay, & R. G. Colling Wood, New York- the Macmillan company. First published 1921.

39. Smart (Harold R.): "Bolzano's logic "(The philosophical review- Vol. LIII, No.6, Nov., 1944-No. 318.)

40. Smith F. I: "Phenomenology in Perspective" Martinus Nijhoff – the Huguo– 1970.

41. Stacc, W.: "The Philosophy of Hegel, A Systematic Exposition". Dover publications, Inc., New York, 1955.

42. Straus Erwin W.: "Phenomenology – pure & Applied, the first loxington conference, duquene university press Pittsburgh 19, Penne 1964.

43. Stebbing L.: "A Modern Introduction to Logic. "Asia publishing house, Mothuon & Co. Ltd., London, reprinted, 1966.

44. the encyclopedia of philosophy: by Macmillan, inc. reprinted in U.S.A., 1972, from Vol.1 to 6.

45. Veatch (Henry): "Concerning The Distinction Between Descriptive and Normative Sciences", (Philosophy & Phenomenological Research Vol. VI, No.2, Dec. 1945).

46. Vorneaux Roger: "Lecons sur l'existentialisme et ses Formes principles. "Chez Pierre Joqui – 82 rue Bonaparte Paris W.O.D.

47. Wolch E. Parl: "The Philosophy of Edmund Husserl" The Origin & development of his phenomenology. New York morning side Heights, Columbia university press, 1941.

48. Wludgslam Tatarkeiwicz: "ninetoonth Century Philosophy." Trans. By choster a Kisict, 1973 by wadsworth-publishing company.

49. Zonkoosky V. V.: "a history of Russican philosophy" trans. From the Russian by George L. Klinc Routledge & Kegan Paul Ltd., Vol. onc- Broadway house 68-76 Cartor Lanc- London, first published in 1953.

الفهرس

الفينومينولوجيا **المنطق**
عند إدمون هسرل

لا يكاد يوجد في المكتبة العربية اي دراسة متخصصة تبحث في الفينومينولوجيا، تلك الفلسفة التي ابتدعتها عبقرية هسرل الخلاقة في أشد المراحل حرجا من تطور العلوم الانسانية. ولما كان المنطق يشغل جزءاً كبيراً من اهتمامات هسرل على مدى تطوره من جهة، ولما كان لهذا المنطق او نظرية العلم – كما تصورها هسرل – دور كبير في حل هذه الأزمة من جهة أخرى، فقد كان من الضروري افرادها في بحث مستقل تلقي الضوء من خلاله على أسباب هذه الازمة وعلى الطرق التي تصور هسرل انها ما تزال بعد مفتوحة أمام المشتغلين بهذه العلوم.

وهذا الكتاب، يحاول أن يساهم في إلقاء الضوء على هذه الفلسفة، ذات الأهمية الحيوية، بالعصر الراهن.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

توزيع دار الفارابي